Carmen Segura Peraita

# HERMENÉUTICA DE LA VIDA HUMANA

## En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger

EDITORIAL TROTTA

Hermenéutica de la vida humana
En torno al *Informe Natorp* de Martin Heidegger

# Hermenéutica de la vida humana
## En torno al *Informe Natorp* de Martin Heidegger

Carmen Segura Peraita

E D I T O R I A L   T R O T T A

Esta obra es una coedición con la Facultad de Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía


Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es



ISBN: 84-8164-550-8
Depósito Legal: M-29.984-2002

Impresión
MARFA Impresión, S.L.

*A Carmen y Rodolfo —se cuentan entre las*
*buenas gentes que viven, laboran, aman,*
*pasan y siembran—, mis padres.*

En el otoño de 1922 Martin Heidegger envió un *Informe* a Paul Natorp en el que le ponía al corriente de sus investigaciones sobre Aristóteles. Algunas personas cercanas a Heidegger recibieron copias del llamado *Informe Natorp*, pero, tras la segunda guerra mundial, desapareció. Se recuperó muchos años después y fue publicado en el *Dithey Jahrbuch* en el año 1989.

Heidegger declaró que los años 1922-1923 habían resultado decisivos en el desarrollo de su pensamiento. De hecho, en el trabajo desarrollado entonces se encuentran las raíces de *Ser y tiempo*. Así, la convicción de que la filosofía ha de ser *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, o la tesis de que lo que configuró la metafísica occidental y condujo a una inadecuada idea del ser humano fue la *radicalización ontológica de la idea de movimiento*, consumada en la idea aristotélica de *enérgeia*, se encuentran formuladas por vez primera en el *Informe Natorp*.

Más adelante, siendo ya profesor en Marburgo, Heidegger impartió un curso titulado *El Sofista*, desarrollando los análisis incoados dos años antes. La conclusión a la que llegó entonces fue tajante: Aristóteles habría optado por la primacía de la *sophía* frente a la *phrónesis* y esto —junto con su definición de *actividad perfecta*— habría conducido a la *metafísica presencialista* que ha caracterizado toda la historia de la filosofía.

En realidad, todos los análisis e interpretaciones que Heidegger realizó en los años veinte tuvieron en común el mismo nexo: la pregunta por el sentido del ser articulada en torno al *Dasein*, pues, como señaló en su *Informe*, el objeto de la filosofía es el mismo *Dasein* humano. Por eso, para intentar una comprensión ajustada, así como una valoración adecuada de las propuestas contenidas en el *Informe Natorp*, se ha hecho preciso tener en cuenta el conjunto del material disponible correspondiente a esos años.

El propósito de este libro ha sido realizar una investigación rigurosa, que nos permita entender mejor algunos motivos y presupuestos del autor de *Ser y tiempo*. A la vez, las interpretaciones sobre Aristóteles, aunque no exentas de dificultades, constituyen una muestra de la viabilidad y sentido que tiene emprender un diálogo crítico con la tradición.

# ÍNDICE

# PRESENTACIÓN

Para la elaboración de este libro ha sido de gran ayuda el apoyo recibido de la Alexander von Humboldt-Stiftung. De febrero de 1994 a febrero de 1995 disfruté de una beca para realizar un trabajo de investigación sobre Heidegger, junto al profesor Pöggeler en el *Hegel-Archiv* de Bochum, Alemania. Desde julio hasta septiembre de 2000, también gracias a la Alexander von Humboldt-Stiftung e invitada por el profesor Figal, pude dedicarme exclusivamente a la prosecución de este trabajo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Tubinga, Alemania.

También quiero expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que, de un modo u otro, me han ayudado y apoyado en la realización de esta investigación. La profesora Pilar Herranz Ybarra corrigió en varias ocasiones las versiones previas al manuscrito que ahora va a ser publicado. La doctora Sara Escobar Carrío revisó el texto del libro y me hizo sugerencias muy acertadas sobre algunos aspectos. Doña Maya Granero Larrosa llevó a cabo la última corrección formal y de estilo. El profesor Arturo Leyte Coello leyó con especial cuidado el capítulo 5; sus sugerencias y aliento han constituido siempre una gran ayuda.

Las Rozas, diciembre de 2001

CARMEN SEGURA PERAITA

[Simultáneamente con este volumen, Editorial Trotta ha publicado la edición española del *Informe Natorp*, en traducción de Jesús Adrián Escudero, bajo el título: *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. N. del E.*]

# I

# EL PROYECTO DE UNA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA DE LA FACTICIDAD

logía, ha proporcionado a la hermenéutica una inusitada profundidad constituyéndola en una nueva ontología. Aparece también el reverso de aquel teólogo católico que había pensado la *experiencia originaria* de la vida cristiana y que había transitado unos caminos que le llevaron desde la neoescolástica y el dogma romano a Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard. Así en el *Informe Natorp* se dan cita muchos de los motivos que impulsaron el preguntar heideggeriano; pero lo hacen unificados de algún modo y de algún modo asimilados.

Ya alrededor de 1917 Heidegger había roto con la filosofía académica emprendiendo una búsqueda que nunca abandonaría. Su propósito primigenio fue elaborar una ciencia originaria, preteórica, de la vida. El *Informe Natorp* recoge, en buena medida, los resultados de sus esfuerzos anteriores. Además, este manuscrito constituye en algunos aspectos el punto de arranque de su evolución posterior. El mismo Heidegger sostuvo que su experiencia filosófica decisiva tuvo lugar en torno a los años 1922-1923. Por eso, el *Informe Natorp* puede ser considerado como un punto de inflexión. Se encuentra ya en él una primera versión de aquel proyecto que abandonaría tras la publicación de *Ser y tiempo*[3] y destaca, quizá, el elaborado bagaje conceptual del que ya dispone. Se trata, en efecto, de un momento importante por lo que se refiere a la acuñación definitiva de categorías filosóficas aunque, sin duda, también el curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*[4], constituye un momento privilegiado.

Entre las nociones de nuevo cuño que aparecen por vez primera en el *Informe Natorp* cabe destacar algunas[5]:

—*Ausgelegtheit*, entendida como el *estar interpretado*, en el sentido de que el *Dasein* fáctico se encuentra situado siempre dentro de una interpretación heredada.

—*Aussein auf etwas*, como el *estar ocupado en algo* —en el sentido del *estar dirigido intencionalmente hacia algo*—, que es propio del *cuidado* (*Sorge*).

3. «This version of the *Einleitung* is the zero-point of the specific project of *Being and Time*» (Kisiel, 1993, 250). Y también: «In its sheer innovative thrust, the typescript of October 1922, like no other of this period, deserves to be called Heidegger's breakthrough to his *magnum opus*» (*Ibid.*, 252).

4. Cf. Heidegger, 1988, GA 63.

5. Cf. Kisiel, 1993, 249-252. Esta obra resulta muy útil para un estudio evolutivo del pensamiento heideggeriano y de su terminología. Su autor incluye un apéndice en el que se reseñan las categorías y conceptos fundamentales utilizados por Heidegger hasta 1927 refiriendo cuándo surgen, su sentido y evolución. Por la utilidad y claridad que puede aportar se hará referencia a estas aclaraciones en nota a pie de página.

— *Durchsnittlichkeit*, que expresa la *medianía* en la que, por término general, vive el *Dasein*.

— *Das man*, el *se* de una existencia inauténtica vivida por la tercera persona.

— *Umsicht, circunspección,* característica de aquella *intencionalidad práctica* propia del *cuidado* que se relaciona inmediatamente con el mundo entorno en su plena significatividad y que aparece en contraste con *Hinsicht,* entendida como visión, *contemplación*, y que es propia de la actitud teórica que considera el mundo como objeto.

— *Verfallenstendenz*, noción con la que Heidegger comienza a expresar ya la *tendencia a la caída*.

— *Wiederholung*, *repetición*, que expresa la forma adecuada en que la filosofía ha de realizar la apropiación de su propia historia.

El *Informe Natorp* es un escrito denso, críptico en ocasiones y muy conciso. Se advierte la finalidad, la intención y la urgencia con las que fue escrito. En la primera parte su autor expone algo ya trabajado, de modo que todas las tentativas de los años anteriores le permiten ahora una redacción sin titubeos. Sin embargo, en la segunda parte expone un proyecto que reclama todavía un dilatado desarrollo posterior[6]. A lo largo de todo el manuscrito destaca un proceder gobernado por la búsqueda del rigor, de abierta índole sistemática, que no atiende a requerimientos académicos ni hace concesiones a cuestiones de claridad expositiva o de estilo. Y es que, frente al talante de los escritos del llamado «segundo Heidegger», el «primero» es un pensador lógico, persuadido por la necesidad de un proceder metodológico impecable y conducido por las exigencias de la fenomenología. Aunque ésta fuera ya entendida en su específico sentido radical-existencial.

La primera parte del manuscrito tiene como propósito una indicación de la situación hermenéutica. En ella expone Heidegger los motivos que hacen necesaria la vuelta a Aristóteles. Tales razones

6. En consonancia con lo que se acaba de decir, a lo largo de esta investigación ha sido necesario recurrir a cursos de los años inmediatamente anteriores y posteriores al manuscrito. En ellos se puede hallar aclaraciones importantes pero ausentes por uno u otro motivo en el *Informe Natorp*. En concreto hay dos cursos que son extraordinariamente relevantes: para los asuntos concernientes a la primera parte del *Informe*, el del WS de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la Investigación fenomenológica*), 1985, GA 61. Para las cuestiones estudiadas en la segunda parte resulta imprescindible el recurso al WS de 1924-25, *Sophistes* (*El Sofista*), 1992, GA 19.

fueron determinantes para él mismo, que dedicó a ese propósito buena parte de su esfuerzo investigador durante los años anteriores a 1927. Testimonio de ello son los numerosos cursos y seminarios impartidos durante aquellos años.

La segunda parte contiene propiamente las interpretaciones sobre textos escogidos de Aristóteles. Tal investigación, guiada por la propia lógica heideggeriana, viene precedida por la comprensión de lo que él entendió por *situación hermenéutica* y por *hermenéutica fenomenológica de la facticidad.*

El objeto de la investigación filosófica, afirma Heidegger taxativamente, es el *Dasein* humano en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Carácter de ser que es lo que, en definitiva, reclama unas interpretaciones como las que Heidegger lleva a cabo. En efecto: el análisis del punto de partida, la vida fáctica, pone de manifiesto la necesidad inexcusable de una apropiación destructiva del pasado. Ella ha de sacar a la luz los motivos implícitos contenidos en las distintas interpretaciones entregadas por la tradición. Así será posible descubrir las experiencias fundamentales que dieron lugar a tales interpretaciones.

Ya se ha apuntado que nos encontramos frente a un manuscrito de una gran densidad, tanto en el plano de los conceptos y las concepciones, como en el de la exposición. Se refleja en él, además, la gran fuerza creadora e innovadora de Heidegger, y presupone en muchas ocasiones el conocimiento de su propia actividad intelectual, de los intereses filosóficos del momento, de los pensadores y corrientes que influyeron en él, de los principios de la fenomenología y de la transformación a la que Heidegger la sometió. Por eso, si no reclama, justifica al menos un acercamiento encaminado a delimitar cuestiones, percibir su alcance y lograr una mayor claridad.

Esta investigación parte de la convicción de que una ajustada aproximación al texto mismo constituye una buena manera de hacerlo más accesible. Por eso se ha pretendido realizar una lectura inteligible, en la medida de lo posible, del manuscrito. Esto explica el modo de verter algunas nociones y categorías. Cuando ha sido posible se han mantenido las traducciones que ya nos resultan familiares en castellano; en otras ocasiones se han modificado a la búsqueda de una mayor justeza y claridad. En el caso concreto del término *Dasein*, se ha preferido prescindir de cualquier traducción, porque ya forma parte de nuestro vocabulario filosófico común y porque ninguna de las propuestas realizadas hasta el momento acaba de satisfacer plenamente.

En todos los casos se ha querido reflejar del mejor modo posible el resultado de un esfuerzo de comprensión, asimilación y transmisión.

A efectos prácticos y de claridad, los conceptos y categorías que no son habituales en el léxico filosófico, o que tienen en Heidegger un particular significado, se han introducido en cursiva junto con el término alemán al que corresponden entre paréntesis. No obstante, cuando en el mismo contexto se repite frecuentemente una noción se ha renunciado a esos paréntesis que, más que aclarar, podrían dificultar la lectura. Algunas nociones, cuando su uso es tangencial, no se señalan especialmente. Otras son destacadas sólo cuando su significado ha sido ya fijado. Cuando se ha considerado necesario o al menos útil, se han introducido aclaraciones relativas a términos o expresiones. Para no hacer más farragosa la exposición se han incluido en nota a pie de página. Aunque este trabajo no pretende realizar un estudio evolutivo, no cabe duda de que esos datos contribuyen a entender el significado y el sentido del texto.

Antes de introducirnos en el estudio pormenorizado del *Informe Natorp* puede ser conveniente realizar algunas aclaraciones que arrojen algo más de luz sobre lo que Heidegger sostuvo en dicho escrito, tanto en torno a la noción de *situación hermenéutica* cuanto al sentido de las investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Se trata de contextualizar el *Informe* de modo que sea más accesible su comprensión.

## 2. *Fundación de una hermenéutica fenomenológica*

Como es sabido gracias a la publicación de los inéditos de Heidegger el desarrollo de una *hermenéutica fenomenológica* como ciencia originaria, mediante la caracterización de su ámbito y método correspondiente, tiene su origen aproximadamente en el año 1919 (aunque ya alrededor de 1917 se había producido la ruptura con la filosofía académica). Inicialmente Heidegger pretendía una transformación hermenéutica de la fenomenología. Esto es, la fenomenología había de ser hermenéutica. Sin embargo, precisamente en el *Informe Natorp* Heidegger invierte los términos para fundar la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad.* De acuerdo con dicha modificación en su conocido curso de 1923 entenderá la ontología como *hermenéutica de la facticidad.* Lo que supone que la hermenéutica pasa a constituir lo sustantivo en lo que fue su inicial proyecto fenomenológico.

Los tres cursos impartidos en 1919 suponen el punto de partida de un camino que acabaría conduciendo a *Ser y tiempo*. En ellos tiene su origen el análisis del mundo entorno y la *hermenéutica de la facticidad* (*Faktizität*). De entre ellos tiene especial relevancia el semestre de emergencia de guerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*[7]. El entonces asistente de Husserl quiere superar el dominio de la teoría para llegar a las auténticas experiencias originarias que se dan como un todo en un contexto, en un mundo de *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). La experiencia inmediata es la de algo en su *significatividad* y mundaneidad: el mundo, dice Heidegger, *mundea* (*es weltet*)[8].

En la segunda parte de estas clases se encuentra la propuesta heideggeriana de una fenomenología como ciencia originaria[9]. Su fundamentación ha de tener lugar en aquella dimensión preteórica a la que más adelante Heidegger denominará *fáctica* (*faktisch*)[10]. En toda experiencia del mundo está presente ese yo histórico que no es considerado en las aprehensiones teóricas que lo deshistorizan; que llevan a cabo una desmundanización y desvitalización, una designificación del mundo entorno.

Por eso, Heidegger considera necesaria una investigación de la vida que haga de la intuición fenomenológica intuición comprensora: *intuición hermenéutica* (*hermeneutische Intuition*). Con esta noción todavía híbrida Heidegger quiere sustituir la evidencia husserliana[11]. Se trata de un vivir que haga posible que los fenómenos

7. Heidegger, 1987, GA 56/57. El título del primero de los tres cursos al que se hace referencia aquí es: «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem».

8. Cf. *Ibid.*, 72.

9. Cf. Kisiel, 1992b.

10. En el SS de 1920, Heidegger comienza a usar el término *facticidad* como categoría filosófica. Ésta refiere a la realidad primaria de la experiencia de la vida fáctica, que está siempre cargada de su propia lógica hermenéutica. Cf. Kisiel, 1992a, 497. Para estudiar el origen, significado e influencias del término *facticidad* en Heidegger se pueden consultar las siguientes investigaciones: Kisiel, 1986-1987. En este estudio el autor analiza el origen y evolución de la idea de facticidad, desde 1919 a 1922. Kisiel se detiene en el posible origen kantiano y neokantiano del término y afirma que, inicialmente, carece de resonancias religiosas (contradiciendo a otros investigadores, como por ejemplo, Gadamer). Además, cf. Jamme, 1986-1987. Este autor recuerda que los especialistas encuentran diferentes orígenes para el termino *facticidad*: Pöggeler remite a Dilthey, Gadamer a un componente teológico y el mismo Heidegger, en 1923, a Scheler. Cf. *Ibid.*, 76, nota 24.

11. Cf. Rodríguez, 1997, 102-107.

puedan darse como son en sí mismos, que aparezca el sentido de lo inmediatamente vivido, más acá de toda teoría[12].

En el semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger continúa con los temas centrales del semestre de emergencia de la guerra al que se acaba de aludir. En él queda claro que continúa identificando sin residuos filosofía y fenomenología. En ese sentido afirma que el problema originario y definitivo de la fenomenología es ella misma para sí misma, y que lo que hay que hacer es conquistar de nuevo la idea de filosofía como ciencia originaria de la vida. En cuanto tal, la fenomenología ha de buscar aquellas situaciones y experiencias fundamentales en las que se expresa la totalidad de la vida, transformándose así en fenomenología del sí mismo y del poseerse a sí mismo.

Heidegger define la categoría de *vida fáctica* e intenta acercarse a ella porque entiende que el origen, el punto de partida que la filosofía ha de tener, es la vida misma. Para Heidegger, como ya se ha dicho, la característica fundamental de la vida es la historicidad (*Geschichtlichkeit*), que no se ha de entender sino como el que la vida está familiarizada consigo misma y con su despliegue. Así que la vida es historia significa que le pertenece una cierta forma de movimiento.

Heidegger aclara, además, que lo que determina específicamente el objeto de la fenomenología es el cómo se tiene la vida, el cómo se posee en cada caso. Por tanto, la tenencia (*die Selbsthabe*) y la pérdida de sí. En relación con este objeto, la pregunta que se ha de plantear es cómo puede acceder la fenomenología a su objeto propio. Desde luego no se puede tratar de un acceso teórico porque éste ahoga la vida. En consecuencia, la fenomenología debe entenderse a sí misma como una suerte de realización misma de la vida[13].

Dada la situación de la filosofía y de su objeto, la tarea de la fenomenología consiste en crear un ámbito que la filosofía sistemática tradicional ha ignorado siempre; al mismo tiempo ha de realizar una destrucción de las objetivaciones que hasta ese momento le habían quitado la vida a la vida. El punto de partida, concluye Heidegger, ha de ser radicalmente nuevo.

En el curso del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de*

12. Cf. Heidegger, 1987, GA 56/57, 93-100 y 116-117. Las páginas referidas están centradas en el análisis de la *intuición hermenéutica*.

13. Cf. Hogemann, 1986-1987, 58.

*conceptos*[14], Heidegger comienza caracterizando la filosofía de su época, una vez más, como un irremediable enfrentamiento entre la filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía como concepción del mundo (*Weltanschauung*). Ya en la primera parte Heidegger vuelve a descubrir la dimensión originaria de la vida fáctico-histórica[15]. Para hacerlo toma como punto de partida algunos ejemplos que le sirven para presentar los sentidos fundamentales de la historia. Considera que las corrientes fundamentales de la filosofía de su tiempo no pueden dar razón adecuada de la vida fáctica; es más, que sus conceptos son contradictorios con ella. A su juicio, ni Natorp ni Dilthey fueron capaces de hacerlo.

En este curso Heidegger intenta precisar la noción de *ser sí mismo* (*Selbstsein*) en relación con la nociones de historia e historicidad (*Geschichte* y *Geschichtlichkeit*). Concretamente intenta determinar qué es ese «tener historia» y en qué formas puede la vida originaria —entendida como vida fáctico-histórica en la forma de su ser-propio (*Selbstsein*)— tenerla.

Cabe advertir que el *Dasein*, que aparece en estas lecciones vinculado a la historicidad, no tiene ya nada que ver con el sujeto de la filosofía moderna que se encuentra todavía presente en Husserl. Es cierto que Heidegger acepta la idea de *Selbstheit*, pero también que lo hace de forma totalmente distinta a la de la tradición.

El volumen 60 de la *Obra completa* titulado *Fenomenología de la vida religiosa*[16], reúne varios cursos del periodo 1920-1921 y resulta particularmente interesante para comprender la evolución y los motivos de Heidegger. Se trata, en efecto, de un texto fundamental para descubrir concretamente las raíces religiosas de buena parte de la problemática destacada por Heidegger. Como señaló Gadamer, las cuestiones de índole teológica juegan un papel fundamental. Otro asunto diferente es decidir hasta qué punto el término *facticidad* conserva todavía las connotaciones religiosas primitivas

14. Heidegger, 1993, GA 59.
15. Cf. Hogemann, 1986-1987, 56-57.
16. Heidegger, 1995, GA 60. Contiene: 1) WS 1920/21, *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* (Introducción a la fenomenología de la religión). 2) SS 1921, *Augustinus und der Neoplatonismus* (Agustín y el Neoplatonismo). 3) Anexo: *Die philosophischen Grundlagen der mittelarterlichen Mystik* (Los fundamentos filosóficos de la mística medieval). *SS* es la abreviatura alemana para indicar *Semestre de Verano*. *WS* es la correspondiente para referirse a *Semestre de Invierno*. Éstas serán las abreviaturas que se utilizarán también de aquí en adelante.

puesto que, según la comprensión heideggeriana, la búsqueda de un último principio carece completamente de sentido[17].

En la primera parte de *Fenomenología de la vida religiosa* Heidegger lleva a cabo una introducción metodológica gobernada por el rigor. Se muestra convencido de que la filosofía, a diferencia de las ciencias, no se ha de centrar en la resolución de problemas sino en el estudio de las cuestiones principiales y previas, que son precisamente las que ocupan su atención. En concreto el núcleo de sus reflexiones lo constituye el problema de lo histórico, ya que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida y ésta sólo puede ser comprendida desde la historicidad.

De nuevo insiste en que la vida fáctica no tiene carácter de objeto sino tan sólo de significatividad. Y una vez más, recuerda que lo relevante no es el qué sino el cómo, que lo definitivo en la vida fáctica es la *realización* (*Vollzug*) y que lo histórico no es experimentado cuando se somete a la ciencia historiográfica sino cuando es comprendido como fenómeno tal como se da en la misma vida. Sin embargo, lo histórico, la historicidad genera desasosiego y el pensamiento ha intentado siempre asegurarse frente a esta inquietud de diversas maneras: Platón y Spengler constituirían los dos extremos frente a los cuales se ha buscado también un camino intermedio; pero a través de éste no se capta el sentido de lo histórico que se revela en el mismo fenómeno de la *inquietud* (*Bekummerung*). En definitiva, es preciso desvelar cuál es la relación que el *Dasein* mantiene con lo histórico y, por tanto, con la temporalidad. Más aún, es preciso determinar a qué tipo de tiempo nos referimos[18].

El cuarto capítulo de esta primera parte está dedicado a la cuestión de la *formalización* y a lo que Heidegger denomina *indicación formal* (*formal Anzeige*). Allí lleva a cabo un análisis esclarecedor aunque interrumpido de manera algo brusca en contra de lo proyectado por Heidegger. Gadamer asegura que, como el propio Heidegger relató, algunos alumnos elevaron sus quejas al Decanato por considerar que faltaba contenido religioso en aquellas clases, por lo que Heidegger se vio obligado a modificar el plan de su exposición[19]. Esto podría explicar la dureza e ironía de las frases con las que termina la décima clase en la que anuncia su cambio de rumbo. Allí sostiene que la filosofía constituye una dificultad y no ofrece la

17. Cf. Gadamer, 1986-1987, 14-26.
18. Cf. Kisiel, 1986-1987, 108-109.
19. Cf. *Ibid.*, 109-110.

seguridad que proporcionan a los estudiantes otras disciplinas. Pero, continúa Heidegger airado, él no puede hacer nada, ¡él no ha inventado la filosofía! Sin embargo quiere liberarse de tal calamidad interrumpiendo tan abstractas consideraciones y dedicándose a un fenómeno concreto aunque, desde luego, sabe de antemano que los alumnos entenderán mal, desde el principio hasta el final, sus reflexiones[20].

Lo cierto es que, antes de su interrupción, Heidegger retoma la cuestión que, por lo ya visto, ocupaba en aquellos años un lugar preferente en sus meditaciones: la relativa a la *indicación formal*. Entiende, siguiendo la distinción husserliana, que tanto la generalización como la formalización tienen en común (aunque existan diferencias entre ellas) la generalidad. Por el contrario, la *indicación formal* no adolece de este defecto; en ella el sentido de formal es más originario y no tiene carácter teórico. Por eso es ella la que tiene sentido en la explicación fenomenológica acerca de la cual es preciso obtener claridad.

Heidegger propone un ejemplo: el de lo histórico que en un principio es indicado formalmente y al que no se atribuye, al caracterizarlo, un sentido último. Lo que se dice acerca de él ni constituye su máxima caracterización objetiva ni se considera su sentido más general. Así «temporal» es tomado provisionalmente en un sentido bastante indeterminado y, en la medida en que permanece indeterminado, no prejuzga. Es preciso que la filosofía, la fenomenología, parta de la vida fáctica y que desde ella se alcance el sentido, en este caso, del tiempo. En definitiva, el problema del tiempo se ha de captar atendiendo a la experiencia fáctica de la temporalidad, lejos de la pura conciencia y de la pura idea de tiempo. Se ha de seguir, por tanto, la dirección contraria a la de la filosofía tradicional[21].

Ya en la segunda parte de estas lecciones Heidegger proporciona una explicación fenomenológica de las cartas de Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses. Pero antes de sumergirse en ella realiza aún una serie de aclaraciones relativas a la comprensión y la explicación fenomenológicas. De acuerdo con su convicción de que la filosofía ha de arrancar de la experiencia de la vida fáctica, sitúa el origen de la fenomenología de la religiosidad en el hecho de la religiosidad primitiva. En consonancia con lo expuesto sobre la *indica-*

20. Cf. Heideger, 1995, GA 60, 65.
21. Cf. *Ibid.*, 62-65.

*ción formal*, Heidegger quiere proporcionar tan sólo una comprensión previa de ella, puesto que la comprensión última del fenómeno sólo se puede alcanzar en y desde la experiencia de la vida religiosa. En cualquier caso, la comprensión fenomenológica se ha de determinar desde la *realización* (*Vollzug*) de quien lleva a cabo la explicación. Por lo tanto, se ha de preguntar por el *cómo*, por el sentido del desarrollo y, además, hacer propia la situación, en este caso la de Pablo. Heidegger descubre la originaria experiencia cristiana del tiempo como *kairós*: una comprensión de la temporalidad que permite experimentar la vida fáctica en sus rasgos esenciales[22]. Así es como el cristiano experimenta la vida en su facticidad. Una experiencia que comprende la vida en su historicidad puesto que el tiempo no es entendido como medida sino que, por el contrario, es vivido.

En el mismo volumen al que nos estamos refiriendo se recogen las clases del semestre de verano de 1921 «Agustín y el neoplatonismo», donde Heidegger lleva a cabo las interpretaciones fenomenológicas del libro X de las *Confesiones* y que contiene, en la parte introductoria, una crítica de las interpretaciones de Troeltsch, Harnack y Dilthey. De nuevo el propósito de Heidegger es alcanzar una comprensión fenomenológica de la experiencia cristiana de la vida. Pero ahora la reflexión heideggeriana gira en torno a la idea de *preocupación* por la propia vida: *Bekummerung*, termino alemán con el que Heidegger traduce el latino *curare* y que expone como el carácter fundamental de la vida fáctica. Además Heidegger critica a Agustín el que haya falseado la experiencia originaria de la vida mediante conceptos y explicaciones neoplatónicas. Al hacerlo habría arrancado a la vida fáctica de su inquietud originaria haciéndola extraña para sí misma.

Con esta crítica Heidegger retoma un tema central y recurrente al que ya se había referido también en la primera parte de su fenomenología de la religión; concretamente al tratar el fenómeno de lo histórico y exponer lo que allí denominó «la lucha de la vida contra lo histórico»[23]. Heidegger lamenta que la experiencia originaria de la vida cristiana se haya sometido a los moldes rígidos e insuficientes de la filosofía griega. Este inaceptable sometimiento es lo que, a

22. Kisiel señala que más adelante, en el SS de 1923, Heidegger expresará el aspecto *kairológico* de la facticidad recurriendo al concepto de *Jeweiligkeit*. Cf. Kisiel, 1986-1987, 112. Acerca de *jeweilig* y de *Jeweiligkeit*, cf. la primera nota del capítulo 2 de este libro.

23. Heidegger, 1995, GA 60, 38-44.

su juicio, explica el producto en el que devino la teología medieval. Una teología, ahora entendemos por qué, que es necesario destruir. En esta tarea Heidegger cree contar con el joven Lutero (puesto que el último vuelve a caer en las garras de la tradición) que propone rescatar una fe pura y se aferra a la locura de la cruz; un Lutero que no pretende una teodicea y que no se aleja de la originaria experiencia de la inquietud y debilidad de la vida fáctica e histórica.

Por último, el mismo volumen 60 de la *Gesamtausgabe* recoge también el curso titulado «Los fundamentos filosóficos de la mística medieval», donde Heidegger se detiene en la mística de Meister Eckhart y de san Bernardo así como en las tesis acerca de la religión de Hegel y Schleiermacher.

Ya en el semestre de invierno de 1921-1922 Heidegger se adentra en la recta final que le llevará a las conclusiones recogidas en el *Informe Natorp*. El curso lleva por título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*. En él Heidegger comienza a desarrollar la noción de *situación hermenéutica* (*hermeneutische Situation*) a la que había apuntado en 1919 con la idea de *intuición hermenéutica*. Kisiel ha advertido que esta nueva noción aparecerá también en el semestre de verano de 1922[24], *Interpretación fenomenológica de textos escogidos de Aristóteles de ontología y lógica*[25], todavía sin publicar y, por último, en el *Informe Natorp*.

Por vez primera en el curso de 1921-1922 Heidegger se refiere explícitamente a una situación de evidencia o de experiencia fundamental que provoca la decisión primaria de un cuestionar apasionado. Apela en particular a la *situación de comprensión* (*Verstehenssituation*)[26] que la filosofía debe incorporar para lograr la dirección adecuada en su interrogar. Porque las equivocaciones relativas a la comprensión y definición de la filosofía tienen su origen en una carencia: la filosofía no ha hecho suya la *situación de comprensión* que le pertenece, pues ponerse en cuestión a sí mismo y a la vida (en el auténtico horizonte de la vida fáctica) es el fundamento de toda posible y verdadera aclaración. La opinión de que su definición ya está dada y la ceguera ante la propia realidad espiritual, que se aleja

24. Cf. Kisiel, 1993, 499.

25. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62.

26. Cf. Heidegger, 1985, GA 61. Según Kisiel sólo en el SS de 1922 esa *situación de la comprensión* pasa a ser denominada *situación hermenéutica*. Cf. Kisiel, 1993, 499.

como ninguna otra de su *situación de comprensión*, caracterizan la manera homogeneizada de experimentar la conciencia histórica[27].

Por otra parte, Heidegger insiste en la necesidad de entender que la filosofía no puede aspirar a lo incondicionado puesto que siempre se encuentra en una posesión previa de lo fáctico y, por lo tanto, ha de ser entendida desde la preocupación del *Dasein* tal y como aparece en la ética. De este modo, frente a la consideración tradicional del ser como correlato del conocer, Heidegger entiende que el sentido fundamental del ser ha de ser determinado desde la vida humana en su específico modo fáctico y en su ser histórico[28]. Esto reclama una preparación suficiente de la mencionada *situación de comprensión*, porque el conocimiento filosófico —en cuanto que es un *cómo* (*Wie*) de la vida fáctica— se debe a la situación en un sentido especial y ha de apropiarse de ella. La dificultad se encuentra en lograr un sentido de situación *fáctico* (*faktisch*), puesto que no es algo que esté ahí abiertamente y que se pueda aprehender con facilidad por estar informado de movimientos culturales o teorías históricas[29]. Pues bien, la *hermenéutica fenomenológica* es aquella investigación desde la *facticidad* cuyo objeto se da en la proximidad de la auténtica relación: la de la vida.

La decidida propuesta contenida en la primera parte del *Informe Natorp* es que la filosofía es *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*). Por lo tanto, y en consecuencia, es preciso lograr un acceso originario al fenómeno de la vida fáctica. El proyecto que Heidegger esboza en la primera parte de su manuscrito sobrepasa con mucho los límites, por fuerza estrechos, del proyecto enviado a Marburgo, aunque su autor ya poseyera al redactarlo una idea muy definida del camino que quería seguir. Por eso presenta sus investigaciones sobre Aristóteles como interpretaciones que han de servir para una historia de la ontología y de la lógica y que están condicionadas por la propia *situación hermenéutica*.

Heidegger entiende que la filosofía no es más que el mero despliegue de una dinámica que forma parte esencial de la misma vida humana; mediante ella el *Dasein* formula directamente la pregunta por su carácter de ser. De modo que éste es el objeto de la filosofía. Pero, por su *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*), el *Dasein* fác-

27. Cf. Heidegger, 1985, GA 61, 35-42.
28. Cf. Kisiel, 1986-1987, 114-115.
29. Cf. Heidegger, 1985, GA 61, Anexo 1, 161.

tico se encuentra ya siempre en una determinada interpretación en la que también (como prolongación suya que es) se mueve la misma filosofía. Por eso es preciso clarificar dicha *situación hermenéutica.* En efecto, para que algo se muestre como fenómeno no basta con la mera comparecencia del objeto temático en el cómo de su ser interpretado. Es preciso además, para que pueda hablar por sí mismo, aclarar suficientemente *su* situación hermenéutica *correspondiente* (*jeweilige*). Sólo así será posible una aproximación auténtica, originaria a la filosofía y a su objeto, a los que pertenecen intrínsecamente la *situación hermenéutica* y su aclaración.

Esto es lo que explica la necesidad de volver a Aristóteles y lo que, en definitiva, justifica el trabajo acometido por Heidegger en el informe enviado a Paul Natorp. Dicha aclaración exige el descubrimiento de la forma en que el humano *Dasein* se comprende, se refiere y se nombra a sí mismo antes de cualquier configuración teórica o lingüística. Por ello es necesario descubrir lo que Heidegger denomina *presupuesto* o *presuposición* (*Vorhabe*) y *preconcepción* (*Vorgriff*). Es preciso saber dentro de qué *conceptualidad* (*Begrifflichkeit*) heredada se ha situado. Pues bien, en la filosofía griega y particularmente en Aristóteles descubre Heidegger dicha *conceptualidad.* Después, la religión cristiana incorporaría las categorías propias de aquel pensamiento y configuraría definitivamente la interpretación que entiende al ser humano como animal racional, como naturaleza, persona, etc.

Pero las categorías lógicas y ontológicas con las que el *Dasein* humano se ha interpretado a sí mismo no parten de una experiencia originaria de la vida fáctica. Por el contrario, Aristóteles construyó su edificio filosófico (y con él todo el pensamiento posterior) sobre la experiencia del movimiento. Una experiencia no adecuada a la vida fáctica ni originada en ella. Lo cierto es que la totalidad del pensamiento occidental tiene sus raíces en la elaboración aristotélica. Esto explica, en opinión de Heidegger, que en toda la historia de la filosofía occidental falte por completo un acercamiento originario a la vida fáctica como fenómeno. Y, puesto que ha de hablar por sí misma, los principios y el proceder que guiarán toda la investigación heideggeriana serán los de la fenomenología. Por otra parte, y puesto que el objeto de la fenomenología como ciencia originaria es el *Dasein* fáctico, sólo la hermenéutica puede acceder a él. En definitiva, la filosofía (ontología y lógica) no puede ser concebida sino como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad.*

De todo esto nos ocuparemos pormenorizadamente en el capítulo dedicado a la indicación de la situación hermenéutica.

## 3. *Aristóteles en el proyecto de destrucción*

Pöggeler ha recordado que en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial la fenomenología heideggeriana acabó transformándose (tendremos oportunidad de estudiarlo más detenidamente) en una hermenéutica de la vida fáctica para cuya elaboración fue decisiva la interpretación de Aristóteles. Así, por ejemplo, el contenido del semestre de invierno de 1921-1922 que debía ser una introducción a la investigación fenomenológica deja ver claramente que Aristóteles proporcionaba la oportunidad de otorgar a la hermenéutica de la vida fáctica un sentido lógico e incluso ontológico[30].

El estudio que Heidegger realizó sobre Aristóteles fue especialmente intenso a principios de los años veinte. Tanto es así que Husserl anunció en su revista (la misma en la que años después aparecería *Ser y tiempo*) la publicación de un extenso trabajo de su discípulo, donde se recogían las interpretaciones fenomenológicas que éste había realizado hasta el momento sobre el Estagirita. Al final ese libro no llegó a editarse nunca. Heidegger encontró grandes dificultades en su elaboración y la editorial Niemayer suspendió la publicación anunciada debido a la preocupante inflación de finales de 1923.

En cualquier caso, los numerosos cursos y seminarios de los que vamos disponiendo dan cuenta de la intensidad y tenacidad con la que Heidegger se consagró al estudio de Aristóteles. Actualmente algunos de los que se consideran más relevantes han visto ya la luz, pero todavía faltan varios por publicar. En el anexo I de este libro se ofrece una relación que da cuenta del estado actual de las publicaciones de inéditos de Heidegger relativos a Aristóteles[31].

Como es sabido, el diálogo que Heidegger mantuvo con el Estagirita se prolongó más allá del *giro* (*Kehre*) con trabajos de gran calado y enorme interés. Sin embargo, razones de todo tipo nos fuer-

30. Cf. también Volpi, 1984, Pöggeler, 1986-1987, 4, 143. Además, Kisiel recoge algunas noticias y datos sobre ese libro que Heidegger no llegó a publicar nunca. Cf. Kisiel, 1993, 232, 235, 249-250, 269.

31. Una información más completa acerca del estado actual de la *Gesamtausgabe* y la bibliografía secundaria sobre la época anterior a *Ser y tiempo* se puede encontrar en Segura, 1999a.

zan a limitarnos a las interpretaciones anteriores a 1927. La primera es de índole práctica: este trabajo versa sobre el *Informe Natorp* y tiene unos límites propios. La segunda, más relevante desde el punto de vista filosófico, es que es preciso establecer una clara diferencia entre las interpretaciones anteriores a *Ser y tiempo* y las posteriores. Así, por ejemplo, y como ha advertido Volpi, el segundo Heidegger se retracta con insistencia de la connotación práctica que tiene el *Dasein* en su primera época[32].

Sea como fuere, lo cierto es que, dado el actual estado de las publicaciones, no es posible dar por concluido el estudio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles. En cualquier caso, el interés que guía este trabajo, que no es exegético ni tiene pretensiones de exhaustividad, es el de lograr una aproximación adecuada a un momento del pensamiento heideggeriano que se ha demostrado decisivo.

Concretamente por lo que respecta a Aristóteles, de lo que se trata ante todo es de captar la razón y el sentido de estas interpretaciones. Unas interpretaciones que, como es bien sabido, distaban mucho de semejarse a aquella doctrina que Heidegger había recibido durante sus años de estudiante de filosofía y teología. Acuciado por los problemas que entonces le interpelaban, Aristóteles se abrió ante él de un modo completamente distinto y se presentó no sólo como un interlocutor válido, sino quizá como aquél con el que era necesario mantener el diálogo si es que cabía la posibilidad de reconocer la filosofía en sus orígenes.

Como ha recordado Gadamer, Heidegger no se acercó nunca a Aristóteles como a un importante objeto de estudio histórico. Quiso, por el contrario, desarrollar un *status quaestionis* desde los problemas actuales de la filosofía. En particular, desde el problema que generaba la vida y que en aquellos decenios comenzaba a dominar más y más la filosofía alemana. La problemática de la auto-interpretación de la vida, de lo que entonces Heidegger denominaba la *facticidad del Dasein*, constituyó el hilo conductor de un boceto que, a partir del Estagirita, despliega las líneas fundamentales de una antropología filosófica y fenomenológica. En opinión de Gadamer, el propósito de su maestro fue hacer hablar a la antropología de Aristóteles desde la comprensión de la vida del propio presente, desde la vida fácticamente vivida tal como, ante todo, se puede hallar en la *Retórica* y en la *Ética*[33].

32. Cf. Volpi, 1994a, 351. Este artículo contiene gran parte de las ideas expresadas por su autor en Volpi, 1989.

33. Cf. Gadamer, 1989, 230.

Lamentablemente todavía no disponemos de las exposiciones que Heidegger realizó sobre la *Retórica* aristotélica. Mejor fortuna tenemos por lo que respecta a la ética. Varios de los escritos y lecciones actualmente publicados giran, al menos en parte, en torno a la *Ética a Nicómaco* y su lectura arroja luz para comprender los intereses y objetivos heideggerianos. En cualquier caso, la opinión de Gadamer respecto de la aproximación heideggeriana a Aristóteles parece estar suficientemente contrastada: aquél no buscaba en éste un modelo y mucho menos una doctrina que reproducir o quizá actualizar. Por el contrario, Heidegger confiaba en poder encontrar, aun cuando hubiera de forzar la interpretación, lo que él estaba buscando[34].

En este orden de cosas Volpi coincide sustancialmente con Gadamer[35]. A su juicio, la relación de Heidegger con Aristóteles no sólo implica la apropiación sino también la crítica y la transformación[36]. En definitiva, podría decirse que Heidegger se esfuerza, más que por acercarse a Aristóteles, por acercar a Aristóteles a sí mismo. Sea como fuere, lo cierto es que la discusión con el Estagirita resultó determinante para la formación del pensamiento heideggeriano[37] porque en el estrecho cuerpo a cuerpo mantenido con Aristóteles, Heidegger llegó a concebir y desarrollar el proyecto de *Ser y tiempo*[38]; un proyecto en cuyo núcleo está, aunque transformada en un sentido ontológico, la filosofía práctica de Aristóteles.

De hecho, y como también ha señalado Kisiel, al leer a Aristóteles contra Aristóteles, Heidegger continúa su esfuerzo para reemplazar el sentido teórico de la filosofía por lo que se podría denominar su sentido *phronético*. Su objeto ya no son los *archaí* necesarios y eternos sino lo que también puede ser de otro modo: la misma situación de la vida fáctica[39]. Por este camino la crítica acaba conduciendo a la destrucción. Puesto que la tradición (y de forma singular la antropología teológica medieval) ha incorporado los motivos aristotélicos, Heidegger considera la necesidad de pronunciarse sobre el inherente ateísmo de la filosofía dado el carácter provisional

34. Gadamer, 1989, 22-23.

35. A juicio de Volpi el valor de las interpretaciones heideggerianas estriba, en primer lugar, en que constituyen un diálogo vivo y fructífero con Aristóteles y, en términos más generales, con los griegos. Cf. Volpi, 1989, 225-226.

36. Cf. Volpi, 1994a, 37. Cf. *Ibid.*, 335-341.

37. Cf. *Ibid.*

38. Cf. *Ibid.*, 332.

39. Cf. Kisiel, 1993, 270.

e interrogativo de su objeto, la vida fáctica. En definitiva, el proyecto de destrucción contenido en *Ser y tiempo* puede ser visto como una secularización de los viejos intereses teológicos de Heidegger[40].

Después de haber perfilado la naturaleza y la finalidad de las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles y antes de proceder a un estudio pormenorizado de las «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» parece oportuno ofrecer una breve visión de conjunto de su contenido y, sobre todo, del modo en que Heidegger continuó dicho trabajo a lo largo de los años posteriores[41]. Así estaremos en condiciones de valorar su relevancia y de realizar una crítica más certera cuando resulte necesario. Al hacerlo nos atendremos, en la medida de lo posible, al límite temporal y filosófico que establece *Ser y tiempo*.

Las interpretaciones fenomenológicas tienen cuatro núcleos centrales de interés. Los tres primeros conformarían la primera parte de sus trabajos sobre Aristóteles. El cuarto constituiría la segunda parte de estas mismas interpretaciones.

En primer lugar, Heidegger se detiene en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. A continuación la interpretación se centra en los dos primeros capítulos del libro I de la *Metafísica*. En tercer lugar, el discípulo de Husserl acomete una sucinta exposición de algunos pasajes de los tres primeros capítulos de la *Física*, así como de las cuestiones relevantes que cree descubrir en ellos. En cuarto y último lugar, Heidegger propone el estudio de otros libros y pasajes destacados de la *Metafísica*.

Ante todo hay que dejar constancia de que Heidegger insiste en que la *Física* aristotélica constituye el centro de su interés. Algo que resulta particularmente necesario porque las interpretaciones llevadas a cabo en el *Informe Natorp* se detienen en especial en el estudio del libro VI de la *Ética a Nicómaco* y, más en concreto todavía, en el análisis de la prudencia. Ésta es una virtud que adquiere para Heidegger una dimensión ontológica y que es entendida como la auténtica forma de desvelación de la vida fáctica. De hecho, prácticamente la mitad del trabajo que dedica a Aristóteles gira en torno a

40. Cf. *Ibid.*, 270.

41. La editorial Klostermann, a cuyo cargo corre la publicación de la *Gesemtausgabe*, tiene previsto publicar a lo largo del verano de 2002 el *SS Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. En el momento en que el presente libro va a ser publicado todavía no disponemos de este curso. Por lo tanto, no he podido contar con un material que, sin duda, tiene una gran importancia para el asunto que nos ocupa.

ese capítulo del tratado sobre la ética. Lo que se explica si se tiene en cuenta que el objeto último de la investigación heideggeriana no es otro que el ser de la vida fáctica.

Nada tiene de extraño, en consecuencia, que las interpretaciones más elaboradas y que mayor incidencia tuvieron en el desarrollo inmediatamente posterior del pensamiento de Martin Heidegger fueran las que realizó sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Ya en el otoño de 1922 advierte que la prudencia aristotélica puede ser entendida como aquella forma de desvelamiento que descubre la misma vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma. En efecto, la *prâxis* no sería sino la relación que la vida mantiene consigo misma y la *alétheia praktiké* habría de ser entendida, consecuentemente, como el desvelamiento del pleno instante de la vida fáctica. La interpretación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica y su singular reapropiación es tan fuerte que conduce, en definitiva, a una ontologización de las virtudes dianoéticas y, singularmente, de la *phrónesis*. Las huellas de esta transformación se advierten con nitidez en *Ser y tiempo*.

Después, en el curso de 1924 dedicado al *Sofista* de Platón, Heidegger vuelve sobre la interpretación que había incoado en el *Informe Natorp*. La larga parte introductoria de ese curso (casi 200 páginas) consiste, en buena medida, en un nuevo y pormenorizado análisis del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Allí Heidegger retoma las cuestiones que había abordado de forma más sucinta en el otoño de 1922. Pero su interpretación no es una mera repetición; en el célebre curso de 1924 Heidegger agudiza tanto la interpretación como la crítica. En realidad se aprecia, todavía con mayor claridad, que su objetivo no es otro que la elaboración de una ontología fundamental. Aquélla que tiene su más acabada expresión en *Ser y tiempo*.

A lo largo de los últimos años se ha llegado a la conclusión de que *Sein und Zeit* es, al menos en buena medida, una transposición ontológica de la *Ética Nicómaco*[42]. Naturalmente hay diferencias en cuanto al modo de comprender dicha reapropiación, su alcance y envergadura; pero éste no es el lugar para entrar en una discusión. Basta con dejar constancia de la transcendencia que la interpretación de la filosofía práctica aristotélica tuvo para el desarrollo del pensamiento de Martin Heidegger.

42. Cf. particularmente, Volpi, 1989, 227, 229 y Volpi, 1984. Cf. además, Taminiaux, 1989.

A las interpretaciones del libro VI de la *Ética a Nicómaco* siguen las de los dos primeros capítulos de la *Metafísica*. Tanto en el mismo *Informe Natorp* como en el *Sofista*, ambos capítulos aparecen vinculados al tratamiento de las virtudes dianoéticas (en concreto, *epistéme* y *sophía*). Un análisis que Heidegger aborda precisamente desde el horizonte ontológico que ha abierto con su interpretación del libro VI de la *Ética* nicomaquea. Si en 1924 Heidegger vuelve a acudir a estos pasajes de la *Metafísica*, lo hace guiado por el mismo motivo que le condujo a estudiarlos en 1922: mostrar que la teoría tiene su origen en la facticidad y que, en consecuencia, la radical actitud descubridora del *Dasein* no es la propia de la teoría sino la de la *prâxis*.

Las interpretaciones de la segunda parte del *Informe Natorp* se centran en la *Física* de Aristóteles. Un tratado que constituye el centro de interés de Heidegger (como ya se ha mencionado y él mismo declara en el *Informe Natorp*) porque allí se aborda el fenómeno del movimiento: el núcleo en torno al que entonces giró todo su esfuerzo[43]. La razón estriba en que Heidegger creyó entender que lo que impidió una auténtica experiencia originaria de la vida fáctica fue la radicalización ontológica de una determinada idea de movimiento. Una radicalización que, por lo demás, habría de determinar el sentido directivo del ser y que tiene sus raíces en la primigenia comprensión griega del ser como ser producido.

Lamentablemente en el apartado dedicado a la *Física* en el *Informe Natorp*, Heidegger desarrolla de modo muy escueto sus interpretaciones. Sin embargo, la problemática suscitada por la *Física* de Aristóteles continuó interesando durante largo tiempo a Heidegger, más aún si se tiene en cuenta que en ese mismo tratado es donde el Estagirita desarrolla la concepción del tiempo que Heidegger estudió y criticó en tan reiteradas ocasiones. Por tanto, resulta conveniente rastrear el desarrollo de estas interpretaciones en la medida en que nos sea posible.

Según la información proporcionada por Kisiel (puesto que todavía no disponemos de la publicación de este curso) en el semestre de invierno de 1922-1923, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (*Ética a Nicómaco* VI, *Metafísica* VII, *De Anima*), Heidegger vuelve a destacar la centralidad de la *Física*. Insiste en que, para entender la lógica y la ontología aristotélicas, hay que comenzar por la investigación sobre la *epistéme* contenida en este tratado, lo que a su vez reclama una explicación del fenómeno de la investi-

43. Cf. Gadamer, 1989, 231.

gación científica y del conocimiento. Lo que habría que preguntarse es si el conocimiento constituye un fenómeno primario para Aristóteles o si, por el contrario, existen otros motivos para él. Pero para responder a estas cuestiones es necesaria, a juicio de Heidegger, una aproximación histórica porque, como ya se ha visto, la filosofía es histórica en su sentido radical y debe preguntar por su propia historia. Éste es, además, el tipo de investigación filosófica propio de la fenomenología[44]. Todo esto supone que hay que acceder a la *Metafísica* desde la *Física* y hay que preguntar por el sentido básico del ser, por la entidad ejemplar y por el modo en que su carácter de ser se hace y llega a ser visible. Hay que preguntar en consecuencia por la experiencia básica del ser que lo hace accesible[45].

La respuesta que Heidegger proporciona a estas cuestiones en el semestre de 1922-1923 reflejaría, a juicio de Kisiel, su reciente reflexión sobre la vida fáctica y sobre su ser, así como aquella ontologización de las categorías de la vida a la que se ha hecho referencia. El ser original es vida y el fenómeno más básico de la vida es el movimiento. Por tanto, también el *De Anima* ha de ser entendido desde la *Física*[46]. Es decir, la pregunta por el ser del hombre, del *Dasein*, se ha de encuadrar y responder desde el marco proporcionado por la *Física*. Si, al igual que en el *Informe Natorp*, el semestre de 1922-1923 se centra singularmente en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* es por las mismas razones que ya se han mencionado antes.

La problemática que Heidegger quiere desarrollar está directamente vinculada con lo relativo a la situación hermenéutica. Por tanto es fundamental entender la lógica y la ontología aristotélicas; esto es, su doctrina sobre lo que es en tanto que es y sobre los modos en que puede ser dicho. Así, la exposición de las categorías ontológicas se mantiene también en conexión inmediata con el *lógos* que juega siempre un papel central tanto en la *epistéme* como en la *sophía*[47].

En el semestre de verano de 1926, *Conceptos fundamentales de filosofía antigua*, encontramos un nuevo tratamiento de los libros aristotélicos contenidos en la *Física*. El curso estaba dedicado al conjunto del pensamiento griego e incluía, por tanto, una exposición general de Aristóteles. Dentro de ella Heidegger dedica a la *Física* un capítulo que no sobrepasa las once páginas y en el que están re-

44. Cf. Kisiel, 1993, 271.
45. Cf. *Ibid.*, 271-272.
46. Cf. *Ibid.*, 272.
47. Cf. *Ibid.*, 271.

cogidas telegráficamente algunas de las ideas que centraron siempre su interés y que ya eran conocidas. Se trata de las centrales categorías de *dynamis*, *enérgeia* y *entelécheia*. Nociones que aparecen entonces claramente relacionadas con la de *ousía* como sentido directivo del ser. Quizá por el carácter general de este semestre no se encuentran en él desarrollos que amplíen lo que Heidegger había apuntado ya en su informe del otoño de 1922.

Un año después, en 1927, Heidegger realiza una nueva interpretación fenomenológica de los primeros libros de la *Física* que comienza a distanciarse ya de las anteriores. Él establece la relación entre movimiento y tiempo en las sustancias físicas y cree hallar la doctrina aristotélica sobre el tiempo. Las nociones de *dynamis* y *enérgeia* continúan resultando decisivas, algo que concuerda con su posterior interpretación del libro IX de la *Metafísica*; particularmente durante el curso de 1931, *Aristóteles:* Metafísica IX. *Sobre la esencia y la efectividad de la potencia*. Allí, volviendo de nuevo sobre la cuestión de los sentidos del ser, Heidegger hace de *dynamis* y *enérgeia*, frente a la tradicional *ousía*, el sentido directivo del ser. Pero esto es algo que todavía no está presente en los escritos anteriores a *Ser y tiempo*[48].

Por último, y aunque quede fuera de los límites establecidos, resulta imprescindible mencionar la magnífica y detallada interpretación de la *Física* que realiza Heidegger en un conocido trabajo posterior a la *Kehre*: «Sobre la esencia y el concepto de *Physis*. Aristóteles, *Física* B 1»[49], de 1939.

Antes de pasar a lo que tendría que haber constituido la segunda parte de sus investigaciones, es preciso dejar constancia de la centralidad de la *Metafísica* aristotélica. Sólo los dos primeros capítulos del libro I son objeto de su interpretación directa. Y, sin embargo, la comprensión aristotélica del movimiento y singularmente de la actividad perfecta (*enérgeia*) contenidas en la *Metafísica* constituye un punto de referencia permanente. Así, por ejemplo, a la hora de extraer las últimas conclusiones de su interpretación de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger ha de recurrir al célebre capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*.

Adentrándonos ya en la segunda parte que se acaba de mencionar, estas interpretaciones tienen su centro, ahora explícitamente declarado, en la *Metafísica*. Inicialmente Heidegger menciona su in-

48. Cf. Pöggeler, 1992, 35.
49. Heidegger, 1976, GA 10, 239-301. Existe traducción al castellano.

terés por los libros VII, VIII, IX, pero enseguida añade también los libros III, IV, VI, X (además del *De Interpretatione* y los *Analíticos*). Llegado a ese momento de su interpretación lo que le interesa a Heidegger en particular (como tendremos oportunidad de ver) es lograr una adecuada explicación acerca del origen de las categorías. Una explicación que no se puede alcanzar con independencia del análisis de los distintos sentidos del ser. Pero de lo que se trata, en definitiva, es de dar cuenta cabal de cómo y en qué términos se produjo la radicalización ontológica de la idea de movimiento. Por eso, una vez más, las categorías de *dynamis* y *enérgeia* resultan tan centrales.

Pues bien, Heidegger tampoco va a abandonar la problemática que la *Metafísica* de Aristóteles le suscita. Es cierto que no encontraremos en los años que transcurren hasta la edición de *Ser y tiempo* un tratamiento sistemático de todos los puntos a los que se refiere Heidegger en su informe. Pero particularmente en el curso de 1925, *Lógica. La pregunta por la verdad* y en el ya citado de 1931, *Aristóteles:* Metafísica IX. *Sobre la esencia y la efectividad de la potencia*, vuelve sobre esas cuestiones. Por otra parte, no podemos olvidar el tratamiento que hace Heidegger tanto de la *Física* como de la *Metafísica* aristotélicas en el curso de 1926, *Conceptos fundamentales de filosofía antigua*[50].

En definitiva, hemos de concluir que la reflexión sobre Aristóteles ocupa durante largos años el pensamiento de Heidegger y que la presencia decisiva del Estagirita se deja notar en el desarrollo de sus concepciones. En este orden de cosas cabe añadir que, tras las interpretaciones que centran la atención de este libro, Heidegger se concentraría con ahínco en la reflexión sobre la *alétheia* y el *lógos*, cuya vinculación con los asuntos que se analizarán aquí tampoco se debe olvidar. De hecho ya en el *Sofista*, Heidegger se detiene en estas cuestiones que luego desarrollará con más detalle en el curso de 1925 que se acaba de mencionar. Hay que volver a subrayar, por tanto, que algunas de sus categorías centrales y de sus interpretaciones constituyen genuinas reapropiaciones del pensamiento aristotélico.

Una empresa que tuviera como objetivo abarcar en toda su amplitud estas reflexiones resultaría demasiado ambiciosa. A lo largo de este libro habremos de limitarnos a exponer las interpretaciones que Heidegger acometió en el *Informe Natorp* y a extraer las consecuencias que se desprenden de ellas para la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y, en definitiva, para la elaboración de su

50. Heidegger, 1993, GA 22.

ontología fundamental. No obstante, y dada la comunidad temática e interpretativa que ya ha sido señalada, se tendrán particularmente en cuenta los análisis que Heidegger acometió en su curso sobre el *Sofista* de Platón. Esto no obsta para que, cuando resulte necesario, se hagan las oportunas referencias a otras lecciones de Heidegger.

Situados ya dentro de estos límites, hay que señalar que en su manuscrito de 1922 Heidegger advierte la necesidad de volver a Aristóteles para descubrir si en la filosofía del Estagirita se encuentra todavía operativa una experiencia originaria de la vida fáctica. Su conclusión es que tal experiencia está todavía latente. Sin embargo, la sublimación operada por Aristóteles y el riguroso proceso de elaboración de las categorías lógicas y ontológicas, que han dominado el pensamiento occidental, hacen que dicha experiencia acabe por ser ignorada e incluso deformada. En la transmisión operada por la tradición no queda apenas la huella de tal experiencia.

Sin embargo, a juicio de Heidegger el *Dasein* comparece todavía en sí mismo en la medida en que el punto de partida de Aristóteles es el del ser que se relaciona prácticamente, productivamente, con el mundo entorno. Esto es, se muestra en el ser característico de la relación de producción, poiética, con el mundo entorno. Queda así claro que la teoría no es primaria sino derivada. Por otra parte, sin embargo, el aspecto bajo el que Aristóteles contempla el ser del *Dasein* no es el adecuado, puesto que lo aborda desde la sublimación de la idea de movimiento, consecuencia de la primacía del aludido sentido de la producción.

Ni la experiencia del movimiento entendido como *kínesis* ni la sublimación aristotélica, según la cual la idea más perfecta de movimiento, de actividad, se encuentra en la *enérgeia* (como actividad que tiene el ser en sí mismo), son adecuadas para explicar la forma de actividad específica del *Dasein*. Por eso la concepción de actividad perfecta que tiene Aristóteles no conviene al ser del *Dasein* fáctico, aunque explica que eleve la teoría a la más alta forma de vida. Aun así, la ontología y la lógica aristotélicas, elaboradas sobre una determinada idea de ser, han configurado todo el pensamiento occidental, y éste, en su despliegue, ha olvidado las experiencias originarias que justificaron una elaboración tal. Por esta razón es necesaria la destrucción. Sólo este proceder fenomenológico permitirá que comparezca ante la filosofía su auténtico objeto: el ser del *Dasein*.

# 2

# INDICACIÓN DE LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA

## 1. *Clarificación de la situación hermenéutica*[1]

### 1.1. *Para una interpretación de la situación hermenéutica*

Las investigaciones que su autor prologa en el *Informe Natorp* se enmarcan dentro de una historia de la ontología y de la lógica. Heidegger entiende que, en cuanto que *interpretaciones*, se encuentran bajo determinadas condiciones del *intepretar* y *comprender* (*Auslegen und Verstehen*). Que la *situación objetiva* (*Sachgehalt*), que es el *objeto temático* (*Gehalt*) en el *cómo* (*Wie*) de su *ser interpretado* (*Ausgelegtsein*), sólo logra hablar por sí misma, comparecer como fenómeno, cuando la *correspondiente* (*jeweilige*)[2] situación hermenéutica —que ha de ser destacada de un modo suficientemente cla-

1. En 1999 publiqué el artículo, «Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (Una aproximación)». Este trabajo (modificado y corregido) ha servido como base para este capítulo y para algunas ideas recogidas en el anterior.

2. El término ha de ser entendido en el sentido de *actual*, de *cada vez*. Puede significar *permanentemente*, *actualmente*, *adecuadamente al momento*, *en el momento*, *correspondiente*. Con *correspondiente*, que es la traducción elegida, se quiere destacar el carácter de propio, de particular y, también, de lo que acompaña de forma permanente. Cf. su uso en Heidegger, 1988, GA 63, 29-33, 53, 87. El apunte de Kisiel de que su dimensión temporal está vinculada a la del *kairós* griego (tiempo oportuno) puede ser acertado. Cf. Kisiel, 1983, 500-501. En el curso de 1923, Heidegger relaciona *Jeweiligkeit* con *Verweilen*, con *Nichweglaufen* (no huir). García Gainza apunta que *Je-weilige* y *Ver-weilen* (permanecer, demorarse) están emparentados también semánticamente, y que comparten el mismo carácter temporal. Cf. García Gainza, 1997, 338-339.

ro— se hace disponible. Como Heidegger había mostrado ya en el curso de 1921-1922 la *situación hermenéutica* y su aclaración pertenecen intrínsecamente a la filosofía y a su objeto. Por eso, toda interpretación es relativa a ella (IN 1)[3].

Así pues, una adecuada interpretación reclama la aclaración de la *situación hermenéutica*. Pero, a su vez, la interpretación se despliega en y para la *situación hermenéutica*. Nos hallamos, ya desde el principio de la investigación heideggeriana, ante una cierta circularidad: la interpretación se ha de desarrollar con vistas a la aclaración de la *situación hermenéutica* y lo hace en la misma medida que ésta; más aún, se va aclarando en la medida en que lo son las coordenadas de la interpretación. Entonces es posible llevar a término la interpretación y la comprensión (*Auslegungs— und Verstehensvollzug*) y se hace transparente la *apropiación del objeto* (*Gegenstandsaneignung*). La hermenéutica de la situación, dice Heidegger, ha de elaborar su transparencia y en cuanto hermenéutica llevarla al arranque de la interpretación. Dicho con otras palabras: la interpretación va pareja a la aclaración de la *situación hermenéutica* (IN 1).

Una situación que Heidegger encuentra definida por tres coordenadas, en torno a las que estructura su informe:

1) El *punto de mira* (*Blickstand*), más o menos expresamente apropiado y fijado (IN 1). En él se ha de hallar el modo originario de darse algo. En cuanto que investigaciones fenomenológicas para una historia de la ontología y de la lógica, ese *punto de mira* es determinado mediante la exposición del punto de partida y del problema de la facticidad (IN 3 y 24). Además, desde esta primera coordenada se define también la *actitud fundamental* (*Grundhaltung*) hacia la historia y la *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*, la segunda de las coordenadas de la interpretación, hacia Aristóteles (IN 24).

2) La *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*): en ella se determina el *como qué* (*Als was*), en el que el objeto de la interpretación se ha de tomar preconceptualmente (*vorgrifflich*) y el *hacia qué* (*Woraufhin*)[4] debe ser interpretado (IN 1). Así, la *orientación de la mirada*

3. Puesto que esta investigación se centra en el *Informe Natorp* se ha considerado más sencillo hacer las referencias a dicho texto en el cuerpo del artículo. Se citará, como es ya habitual, según la paginación del original consignada en la edición del *Dilthey-Jahrbuch* y aludiendo al *Informe Natorp* como IN.

4. Ya en el semestre de emergencia de guerra (KNS) de 1919 Heidegger aclara que *objeto*, en un contexto intencional, no es algo *situado enfrente* sino algo más dinámico. En el WS de 1920-21 *Worauf* es la *indicación formal* de cualquier objeto. Cf. Kisiel, 1993, 509.

*rada* define lo que constituye para la problemática filosófica el ámbito de objetos que, en definitiva, se ha de cuestionar y en el que únicamente puede ser situado el pasado (IN 2).

3) El *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*): se trata de la última coordenada de la interpretación y queda delimitada por el *punto de mira* y la *orientación de la mirada* (IN 1). Desde estos últimos se ha de iluminar el objeto temático de la investigación (IN 24) y dentro de él se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de la interpretación (IN 1).

Dentro del marco perfilado por estas tres coordenadas, la aclaración de la *situación hermenéutica* es lo que va a permitir que el objeto de la investigación se muestre como fenómeno. Una situación que en aquel momento Heidegger estructuraba todavía en torno a las nociones de *presupuesto* o *presuposición* (*Vorhabe*) y *preconcepción* (*Vorgriff*)[5]:

> La investigación filosófica tiene que hacer transparentes categorialmente las correspondientes interpretaciones concretas de la vida fáctica [...] en su unidad fáctica del desarrollo de la vida con relación a su presuposición (en qué sentido fundamental del ser se sitúa a sí misma la vida) y con referencia a su preconcepción (en qué modo del interpelar[6] y del hablar acerca de la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma) (IN 17).

Éste es el propósito de clarificación presente a lo largo de toda la investigación. Particularmente (por ser su lugar propio) en las páginas dedicadas a la *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*) y al *ho-*

5. En 1924 la *situación hermenéutica* quedará ya configurada por la *presuposición* (*Vorhabe*), la *preconcepción* (*Vorgriff*) y la *previsión* (*Vorsicht*). De las tres coordenadas *Vorsicht* aparece por vez primera en el curso de 1923-1924 para describir la situación hermenéutica del *Dasein* ontológico que ve por adelantado. De las estructuras presuposicionales propias de esa *situación hermenéutica* ésta es la última que fue elaborada. Por lo que respecta a *Vorgriff* surge ya en el KNS de 1919, pero adquiere el sentido al que Heidegger hace referencia en su manuscrito en 1921 en conexión con *Vorhabe*. Esta última sólo es tematizada en su sentido actual en el curso de verano de 1922. Cf. Kisiel, 1993, 508.

6. Heidegger recurre a *ansprechen* para traducir el término griego *kategoreîn*, que inicialmente significaba acusar, hablar en contra de alguien, reprochar. *Ansprechen* significa, más bien, dirigir la palabra, abordar a alguien. Ambos significados se acercan en su sentido de *interpelar*. Pero *kategoreîn* ha adquirido en el léxico filosófico un significado bien concreto y de alto carácter técnico. En todos los casos hay siempre un componente de ordenación y configuración: las cosas se estructuran de acuerdo a las categorías. Pero además, y por ello, la categoría define y nombra, vale para indicar lo que algo es.

*rizonte de la mirada* (*Sichtweite*) se deja sentir la tenacidad con la que Heidegger busca descubrir las comprensiones y los conceptos previos dentro de los que se mueve la interpretación. El autor de *Informe Natorp* pretende desvelar esa interpretación en que se encuentra la vida, tanto en el presente como en el pasado del que ha heredado su *conceptualidad* (*Begrifflichkeit*) (IN 18-28). Por eso se ha de aclarar *como qué* (*Als was*) es tomado el objeto de la investigación. Sólo haciendo transparente la comprensión preteórica e inobjetiva que la vida tiene de sí y, junto con ella, las categorías con las que se expresa y refiere a sí misma, será posible la aclaración de la *situación hermenéutica*; y con ella, el desvelamiento de los motivos fundamentales, que todavía permanecen ocultos y que es preciso descubrir si se pretende lograr una adecuada *apropiación* (*Aneignung*) e *interpretación* (*Auslegung*) del objeto de la filosofía: la vida fáctica (IN 20-1).

Se trata, en síntesis, de un propósito hermenéutico. Pero —no se puede olvidar— en el sentido de que la filosofía es la *realización* (*Vollzug*) de *dinamismo fundamental* (*Grundbewegtheit*)[7] de la vida

7. Heidegger establece una distinción neta entre *Bewegtheit* y *Bewegung*. Este segundo término es el que se utiliza comúnmente en alemán para designar el movimiento (la *kínesis* aristotélica). Por su parte, en el alemán no filosófico *Bewegtheit* significa afección, conmoción o emoción. Se puede advertir, además, que se trata de un sustantivo abstracto, formado a partir del participio de verbo *bewegen*. Así por ejemplo, la *expresión «Ich bin bewegt»*, quiere decir: «me he emocionado», «estoy afectada»; significa, en definitiva, que estoy *con-movida*; es decir, que en mí se ha producido un movimiento no físico, sino interior. Un movimiento que no se puede identificar con el de los seres de la naturaleza, pero que también implica cambio y una acción-pasión. Así, lo característico de la *Bewegtheit* a la que se refiere Heidegger en los años anteriores a *Ser y tiempo* —pues tendremos ocasión de advertir que el uso y aplicación de este término cambia sustancialmente después de la *Kehre*—, es que es propia, exclusiva de la vida humana. En síntesis, el autor del *Informe Natorp* recurriría a este término para poder nombrar algo que no está contenido en las categorías de *kínesis* ni, naturalmente, de *enérgeia* o *entelécheia*; pero tampoco en la de *prâxis* ni en la de *poíesis*. Aunque no he hallado un término castellano que permita una traducción lograda, considero que *bewegtheit* puede significar algo así como *actividad* o *dinámica vital* o *existencial*; es decir, la *dinámica* —entendida como *actividad* o *desarrollo* y, por tanto, no en un sentido fisicalista— que es propia y exclusiva de la vida humana. Además, hay que tener en cuenta que lo específico suyo es que se trata de una *dinamicidad práctico-vital* o *vital-operativa*. Se trata, en definitiva, de una dinamicidad, de una forma de actividad, que tiene que ver con el propio despliegue del *Dasein* humano en lo que tiene de irreductible a los restantes seres de la naturaleza o a Dios. Por eso acude Heidegger a una expresión que refiere una dinámica *bio-emocional*, aunque, desde luego, en absoluto pretenda reducir el despliegue humano a un sentimiento que habría que entender como algo «psicológico». A lo largo de este trabajo he optado por reflejar la expresión heideggeriana de un modo u

fáctica o, como dirá Heidegger poco tiempo después a la redacción de su *Informe*, porque el *Dasein* es él mismo hermenéutico[8].

### 1.1.1. Intencionalidad y situación hermenéutica

No se puede olvidar que hablamos de una hermenéutica estrictamente fenomenológica, realizada desde y en los principios de la fenomenología (al menos como Heidegger la entendía). De una fenomenología que, a su vez, es radical investigación filosófica y que no se entiende bien cuando se la reduce a una simple ciencia propedéutica que ayude a clarificar conceptos que sirvan luego a una «auténtica filosofía» (IN 17):

> Que la hermenéutica es fenomenológica significa que su campo de objetos, la vida fáctica con relación al cómo de su ser y decir, es vista, temáticamente y en cuanto al método de la investigación, como fenómeno. La estructura de objeto que caracteriza a algo como fenómeno (el estar referido a, el hacia qué de la referencia en cuanto tal, el acto de referirse, el desarrollo del acto, la custodia en la verdad de ese desarrollo), la plena intencionalidad, no es ninguna distinta a la del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica (IN 17).

Del texto citado se desprende la centralidad que detenta la intencionalidad para la comprensión y explicación del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica (IN 3). Pero ¿qué es lo que Heidegger está entendiendo por intencionalidad? El *Informe Natorp* no ofrece aclaraciones; la intencionalidad heideggeriana se encuentra operante en todos los niveles, pero no hay aquí explicaciones respecto a ella. No obstante, para comprender su informe es preciso saber qué es lo que en aquel tiempo significaba. Por fortuna el curso de 1921-1922 contiene una concentrada exposición sobre este particular. Lo que el autor del *Informe Natorp* sostiene ahí no sólo facilita el acercamiento a su noción de intencionalidad sino que, a la vez y por lo mismo, la muestra intrínsecamente vinculada a la idea de *situación hermenéutica* y de facticidad. Hasta tal punto que las dimensiones de la intencionalidad han de ser interpretadas desde la si-

otro dependiendo de los contextos en los que se formule y de su sentido. He de agradecer especialmente a la profesora García-Amilburu, la ayuda que me ha prestado con relación al asunto que acabo de formular. En esto, como en tantas otras cosas, su colaboración y apoyo resultan insustituibles.

8. Cf. Heidegger, 1988, GA 63, 14-21.

tuación porque ésta ha sido incorporada a aquélla. En definitiva, el curso mencionado ofrece la posibilidad de entender la transformación hermenéutica de la intencionalidad que Heidegger llevó a cabo.

En dicho curso la intencionalidad es entendida como *comportamiento* (*Verhalten*), destacando así la diferencia con la tradicional concepción del conocimiento como *posesión*, propio de la teoría. Pero *comportamiento* contiene también en sí el sentido de *referencia* (*Bezug*) e indica, por tanto, *relación* (*Beziehung*). Heidegger advierte que este último sentido de *relación* es el más originario y que ha de ser entendido como *intencionalidad objetivada* (*Intentionalität objetiviert*). Ambos sentidos son conjuntamente, a su juicio, despliegue, desarrollo (*Zeitigung*)[9], *existencia* (*Existenz*)[10]. Así es como se ha de entender que el filosofar es un *comportamiento*[11].

Pues bien, ese *comportamiento* contiene una cuádruple modulación. En primer lugar, un *respecto de qué* (*Bezug zu etwas*) que es aprehensible, por lo tanto, con relación a la *referencia* (*auf den Bezug*). Además es determinable como un *cómo* (*Wie*) del acontecer formal con relación al modo en que tiene lugar, a cómo es realizado, al modo en que se ejerce la referencia. Así es *acto, actividad, ejercicio, realización* (*Vollzug*) y refiere el carácter práctico vital inmediato del *comportamiento* (*Verhalten*), que es siempre un tipo de actividad. Por último y ante todo, ha de ser entendido en el *sentido de su despliegue* (*Zeitigungssinn*)[12]. Un desarrollo, un despliegue que detenta el peso decisivo, también y precisamente, en la explicación del objeto al que se refiere la filosofía.

Se advierte ya ahora, y hay que destacarlo de cara al propósito de este estudio, que Heidegger atiende al modo en que el desarrollo

9. *Zeitigung,* como aclara Kisiel, tiene que ver con el poder productivo del tiempo en su posibilidad generativa plena, que es como se emplea en *Ser y tiempo*. Cf. Kisiel, 1993, 510. Es necesario no olvidar este significado. No obstante, el término es de uso frecuente y común en alemán, por eso se ha hecho una traducción que no lo *conceptualiza* innecesariamente.

10. Cf. Heidegger, 1985, GA 61, 52.

11. Una definición de filosofía que, a su vez, Heidegger ha indicado. Cf. *Ibid.*, 53.

12. Solamente en WS de 1921-22 y en el SS 1922 el comprensivo *Zeitigunssinn,* que en los cursos anteriores todavía no estaba explícitamente presente, une los tres aspectos. En octubre de 1922 los términos son usados sin la apelación al *sentido* pero están todavía esquemática y formalmente asociados entre sí. Cf. Kisiel, 1993, 593. El sentido de la realización, del despliegue, añade Kisiel en ese mismo libro, es una suerte de cuarta dimensión que culmina la actualización del movimiento intencional tres veces dotado de sentido. Cf. *Ibid.,* 510. Puesto que la apelación al sentido está ausente en el manuscrito de 1922, aquí se ha prescindido de las correspondientes aclaraciones relativas a los respectos intencionales que Heidegger hacía todavía en el curso de 1921-1922.

llega a serlo *en y para su situación*; es decir, a cómo se da en el tiempo, a cómo se desarrolla, deviene (*wie es sich zeitig*). Porque el *despliegue* del *comportamiento* está vinculado a la temporalidad. Por ello es necesario atender de forma específica a ese *despliegue* y a su *sentido* (*Zeitigung y Zeitigungssinn*). En definitiva, el acto ha de ser entendido con relación al sentido del *despliegue* (*Zeitigung*) en el tiempo. «Desde ahí [anota crípticamente el autor del *Informe Natorp*], a la facticidad, la vida fáctica y la existencia; situación, concepto previo, experiencia fundamental»[13].

Además, por lo que se refiere a la vinculación de intencionalidad y situación —y acudiendo ya a la cuarta dimensión de aquélla, que todavía no se ha nombrado—, conviene tener en cuenta el modo en que Heidegger entiende objeto y fenómeno. El *hacia qué* y el *respecto de qué* de la referencia (*Worauf und Wozu des Bezugs*) es el *objeto temático* (*thematischer Gegenstand*), que no es nunca contenido y, menos aún, en el sentido de contenido material. Se trata más bien de aquello con respecto a qué es el *comportamiento* (*Verhalten*); es lo que la referencia mantiene en sí; lo que es mantenido por ella y desde ella. A este respecto Heidegger sostiene lo siguiente:

> Cada objeto tiene su específico *sentido de contenido* (*Gehaltssinn*) que por su parte y en definitiva sólo se ha de interpretar desde el sentido pleno en el que es lo que es. Pleno sentido = Fenómeno; supuesto que a la vez la objetividad sea fijada interpretativamente en el pleno sentido radical existencial[14].

Por tanto, el objeto es lo que es cuando comparece como fenómeno. Pero, para que comparezca en plenitud, la objetividad ha de ser fijada interpretativamente en pleno sentido radical existencial; o lo que es lo mismo, ha de ser abordada hermenéuticamente. Esto es, el objeto comparece como fenómeno cuando se toma en consideración (como también reclamará su autor en el *Informe Natorp*) la correspondiente *situación hermenéutica*. Al referirnos al carácter fenomenológico de la hermenéutica se ha citado un texto del *Informe Natorp* en el que se sostiene que «la estructura de objeto que caracteriza a algo como fenómeno, la plena intencionalidad, no es ninguna distinta a la del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica» (IN 17). Lo que significa que la plena intencionalidad es la del *Dasein* humano.

13. Heidegger, 1985, GA 61, 53.
14. *Ibid.*, 53.

En primer lugar, el hecho de recurrir a las explicaciones desarrolladas en las clases de 1921-1922 pretende aclarar la comprensión heideggeriana de la intencionalidad para poner de relieve hasta qué punto tal intencionalidad se corresponde con la estructura que caracteriza como fenómeno a la vida fáctica. En efecto, el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en cuanto que interrogado acerca de su carácter de ser. El estar *referido a* constituye precisamente aquello que define al *Dasein*; es el *estar ocupado en algo* (*Aussein auf etwas*) que Heidegger entiende como *cuidado* (*Sorge*). Éste es el primer carácter fenoménico de ese *dinamismo fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida que ha de ser destacado. El *hacia qué de la referencia* (*Worauf des Bezugs*) es el carácter de ser del *Dasein*. El *acto* (*Vollzug*) es una *actividad fundamental* de la vida fáctica (la filosofía como realización explícita de esa *tendencia fundamental*) y la existencia como posibilidad de la facticidad[15]. Una *actividad* que es devenir, *desarrollo*, ya que el *Dasein* se ocupa de su ser en el *despliegue* concreto del mismo[16].

En segundo lugar, las aclaraciones anteriores han destacado que la aproximación que posibilita que algo se muestre en sí mismo es interpretativa y supone, como requisito imprescindible y condición de posibilidad, la apropiación de la *situación hermenéutica*. Porque la vida fáctica tiene carácter intencional. Por tanto, no es posible una comparecencia del objeto como fenómeno si se intenta en el senti-

15. En su manuscrito Heidegger se refiere a la *existencia* (*Existenz*) que es preciso entender en su sentido transitivo, como actividad y despliegue o desarrollo. Y que no llega a ser comprensible cuando es contemplada como un objeto teórico. Cf. Jamme, 1986-1987, 73-74. La *existencia* es el modo de ser del ser que es accesible para sí mismo; que se percata de que es *ahí* y así puede abrirse al horizonte entero del *cuidado* (*Sorge*) y del tiempo. Cf. IN 13-15.

16. Además, en el *Informe Natorp*, como se ha visto en el texto anteriormente citado, Heidegger menciona un nuevo elemento al que hasta entonces no se había referido: la *custodia en la verdad del despliegue* (*die Verwahrung der Zeitigung*). Resulta significativo que en el mismo manuscrito, al realizar sus interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, entienda las virtudes dianoéticas como los modos *de custodia del ser en la verdad* (*Seinsverwahrung*). Sabemos, por otra parte, que las virtudes intelectuales aristotélicas constituyen diferentes formas de relacionarse con la verdad. Parece claro que Heidegger está lejos de entender la verdad, y los hábitos intelectuales encaminados a ella, como posesión. Prefiere, por el contrario, referirse (como lo hará después frecuentemente) a la *custodia del ser en la verdad*. A mi juicio, es posible que la *custodia en la verdad del despliegue* (*die Verwahrung der Zeitigung*) fuera una alternativa, aunque todavía provisional, a lo que Husserl y gran parte de la filosofía de su tiempo entendía como *verificación* (*Bewährung*). En el capítulo II de este libro se explica el porqué de la traducción de *Seinsverwahrung* como *custodia del ser en la verdad*.

do de la filosofía teórica (incluida la del propio Husserl). En síntesis: que la hermenéutica es fenomenológica supone una comprensión de la intencionalidad que, en sus dimensiones, ha incorporado de lleno la *situación hermenéutica.*

### 1.1.2. La situación de la interpretación como apropiación del pasado

Una vez definidas la coordenadas de la interpretación y puesta de relieve la raigambre profundamente fenomenológica y hermenéutica de las investigaciones heideggerianas, resta todavía por destacar su naturaleza histórica en el sentido de que son y quieren ser interpretaciones de la historia. Puesto que aclarar la *situación hermenéutica* supone descubrir los *presupuestos* (*Vorhabe*) y las *preconcepciones* (*Vorgriffe*) en los que ha sido situado el *Dasein* humano. Por lo tanto, exige desvelar el *como qué* (*Als Was*) y el *hacia qué* (*Woraufhin*) ha sido interpretado históricamente.

Por eso, lo que se ha de lograr es una apropiación de esa historia que conduzca a una interpretación auténtica, que lo es exclusivamente para un presente vivo, más aun teniendo en cuenta que la vida fáctica es lo que es siempre sólo como lo propio. Por esa razón afirma Heidegger que el pasado se abre a tenor del poder-abrir de que dispone el presente. Lo relevante no es el pasado en sí, sino su presencia en el presente, ya que ella es la que configura (aunque sea veladamente) la situación actual de la interpretación.

Puesto que el pasado se encuentra operativo en el presente, la investigación histórica ha de ser una apropiación auténtica de la historia. Esto es, ha de entender radicalmente lo que para una investigación filosófica, en y para su situación, constituyó una preocupación fundamental. Además, apropiación originaria no significa para Heidegger aceptación acrítica de lo pasado. Sostiene, por el contrario, que el comprender que toma en consideración un modelo, y que se pone a sí mismo en juego, lo hace sometiéndolo radicalmente a la crítica en orden a un enfrentamiento fructífero. No se trata simplemente de negar la historia, sino de someterla a examen en la medida en que todavía permanece en vigor sin llegar a ser presente apropiado. Es decir, sin que se haya hecho propia la experiencia fundamental; sin que se hayan desvelado las auténticas motivaciones.

Y es que el entender no se reduce a un mero constatar algo sino que significa *repetir originariamente* (*ursprünglich wiederholen*)[17] lo

17. Cf. Rodríguez, 1997, 73-75 y 84-86. Kisiel ofrece en el apéndice de su libro

entendido. Algo que no sucede cuando todo se reduce a un simple aceptar o renovar teoremas, frases, conceptos fundamentales y principios (IN 4). No se trata, por tanto, de realizar estudios historiográficos o de dar a luz movimientos «neo». Se trata de entender, en sí misma, la investigación filosófica de que se trate, sus motivaciones y experiencias originarias. Ya se ha señalado que lo que a Heidegger le interesa (por considerar que configura el presente) es la apropiación de la filosofía aristotélica. Una apropiación que, en consonancia con lo que se acaba de exponer, no la considera como una valiosa «pieza de museo» sino que intenta revivirla, repetirla en toda su originalidad. Esto exige hacer propia la correspondiente *situación hermenéutica* y así la experiencia fundamental, originaria, que dio lugar a aquella investigación filosófica.

Quizá poniéndose en guardia frente a posibles objeciones o quizá simplemente para justificar su orientación, Heidegger aclara que «lo que constituye para la problemática filosófica el campo de objetos que en definitiva es cuestionado, lo determina la *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*) sólo dentro de la cual puede ser situado el pasado» (IN 2). Una dirección que va a encaminar la investigación hacia Aristóteles. El discípulo de Husserl aclara que se trata de un modo de apuntar un significado (*hineindeuten*) que no sólo no atenta contra el sentido del conocimiento histórico sino que constituye la condición fundamental para hacer hablar al pasado (IN 2). Algo que, además, y a su juicio, no supone falta de objetividad y que parte de la convicción de que es absurdo buscar objetividades imposibles; porque, al fin, todas las investigaciones que conceden una gran importancia a no interpretar en el texto se han de sorprender de que ellas también interpretan, pero sin orientación ni control.

Tras atender a las reflexiones realizadas ahora por Heidegger nos percatamos de que ya en ellas está preparando el camino que le permitirá no sólo definir el carácter de la investigación histórica (lo que, en última instancia, es la misma filosofía) sino ante todo el de su propia hermenéutica. En definitiva y como también se verá más adelante, el servicio que Heidegger quiere prestar a la historia de la filosofía es el que se deriva de la destrucción, entendida como fruto de una apropiación originaria (IN 20-1). Una destrucción que, en su opinión, le permitirá encontrar el modo de acceso al objeto de la filosofía y descubrir las interpretaciones que a lo largo de la historia han velado la facticidad del *Dasein*.

una explicación del término *Wiederholung*, aunque sin referencia explícita al uso que de ella hace Heidegger en su manuscrito. Cf. Kisiel, 1993, 509.

Por el momento, aunque siempre encaminado a la consecución de su objetivo, lo que va a ocupar su atención es el descubrimiento de la naturaleza de la filosofía y, simultáneamente, de su objeto.

## 1.2. *La filosofía, hermenéutica fenomenológica de la facticidad*

Refiriéndose todavía a la aclaración de la situación hemenéutica y al carácter de la investigación histórica, el autor del *Informe Natorp* ha tenido que apelar al objeto de la filosofía: «El *Dasein* humano en cuanto que interrogado por ella respecto a su carácter de ser» (IN 3). Una afirmación taxativa en la que, por el momento, Heidegger no se detiene. Poco después, al referirse a la fijación de la *actitud fundamental* (*Grundhaltung*) hacia la historia, aclarará algo más su definición diciendo que la filosofía no es sino la prolongación de una *dinámica fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica (IN 5). Pero se trata de nuevo de una afirmación que, al menos en el manuscrito, no es explicada sino que se expone escuetamente, con el tono rotundo y sistemático que caracteriza todo el informe. Quizá porque el propósito heideggeriano no se orienta tanto a la realización concreta de una analítica del *Dasein* y de sus estructuras fundamentales (aunque ésta resulte también imprescindible) cuanto a mostrar la necesidad de una ontología y de una lógica nuevas, unidas, como investigación filosófica originaria, en la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*)[18].

De hecho, Heidegger explica que la caracterización concreta de la problemática filosófica ha de ser destacada desde su objeto: el fáctico *Dasein* humano en cuanto tal. Es decir, de lo que se trata, antes que nada, es de la caracterización de la filosofía. Algo que a su vez está orientado a la determinación de la *actitud histórica fundamental* (*historische Grundhaltung*) de la *interpretación* (IN 5). En definitiva, y de acuerdo con el programa expresado al comienzo de su manuscrito, el objetivo último perseguido por Heidegger es retrotraer la ontología y la lógica a la unidad originaria de la facticidad (IN 16). Así es como sus investigaciones contribuirán a una historia de la ontología y de la lógica.

Pero todavía es preciso entender por qué y cómo la caracterización de la investigación filosófica depende de su objeto. Para ello,

18. Con respecto a la filosofía hermenéutica heideggeriana, cf. Pöggeler, 1983 y Pöggeler, 1989.

aun con ser decisiva, no basta la aclaración del específico carácter de objeto de la vida fáctica y de sus estructuras (de ellas nos ocuparemos en el siguiente epígrafe); antes hay que comprender sobre todo la intrínseca relación existente entre filosofía y vida fáctica.

Una vez más, en el semestre de invierno del curso anterior encontramos aclaraciones ausentes en el *Informe Natorp*. En dicho curso, Heidegger parte del objeto de la definición para llegar al objeto de la filosofía al reconducir la pregunta por aquél a la pregunta por éste. Allí, la filosofía es definida mediante la *indicación formal* (*formal Anzeige*)[19] como «comportamiento cognoscitivo principial con referencia al ente como ser (sentido del ser), pero de tal modo que en el comportamiento y para él todo depende decisivamente del correspondiente ser del tener del comportamiento»[20]. Puesto que todo depende del *sentido de ser* (*Seinssinn*) del *tener del comportamiento* (*Habens des Verhaltens*), es preciso preguntar por el *sentido de ser* (*Seinssinn*) del *Dasein* puesto que él es el *comportamiento* (*Verhalten*)[21]. Así es como Heidegger concluye en el carácter de objeto que para la filosofía tiene la vida fáctica[22]. Porque ella es el *desarrollo del comportamiento* (*Zeitigung des Verhaltens*) que se refiere al ser del ente. Más aún, de un *comportamiento* que es referencia al ser del ente.

Por lo tanto Heidegger entiende que la *orientación fundamental* (*Grundrichtung*) del preguntar filosófico —hacia el ser del *Dasein* humano— no es para la vida algo impuesto desde fuera sino que constituye la aprehensión explícita de un *dinamismo fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica, que es de tal índole que en el despliegue concreto de su ser se ocupa de su ser. También cuando se quita a sí misma de en medio (IN 3-5)[23]. No se trata tan sólo, ni principalmente, de que se haya de investigar la vida porque sea objeto de la filosofía. Se trata más bien, y ante todo, de que la investigación filosófica constituye una determinada *realización* (*Vollzug*), un determinado *cómo* (*Wie*) de la vida fáctica. Por ello la filosofía

19. Cf. Heidegger, 1985, GA 61, 16-42. Cf. también el curso de invierno de 1920-1921 de Heidegger, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», 1995, GA 60. La noción de *indicación formal* que Heidegger no explicó nunca de forma suficiente, fue desarrollada por última vez en el WS de 1921-22. Cf. además Hogemann, «*Formal Anzeige* bei Martin Heidegger», *pro mauscripto*, 1-14.

20. Heidegger, 1985, GA 61, 60.

21. Cf. *Ibid.*, 56-61.

22. Cf. Hogemann, 1988, 160-161.

23. Heidegger está aludiendo, aunque muy brevemente, a la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*). De ella se ocupa directamente en IN 9-11.

*desarrolla a la vez* (*mitzeitig*) en sus *realizaciones* el correspondiente ser concreto de la vida.

Que la orientación fundamental de la filosofía proceda de una *actividad fundamental* de la vida fáctica no sólo es decisivo para la caracterización de la naturaleza de la filosofía; lo es también para el mismo objeto de la investigación filosófica ya que la posibilidad de que el *Dasein* humano pueda mostrarse auténticamente procede de la explícita captación de esa misma actividad. Sólo si se aprehende adecuadamente puede encontrarse la actitud necesaria y la forma de acceso al objeto de la filosofía. Es preciso, como se ha visto, que el objeto se muestre en sí mismo para que comparezca como fenómeno. Algo que depende de que el acceso a él sea el adecuado. Y Heidegger entiende que en la historia del pensamiento occidental falta completamente una auténtica *interpretación* asentada en su raíz en el problema filosófico fundamental de la facticidad (IN 22). Como se verá más adelante, para acceder a ella de modo que sea posible una auténtica interpretación es precisa la destrucción.

Por el momento, retomando el tema de la investigación filosófica y de su objeto, es preciso recordar que para captar el sentido de ser de este último hemos de internarnos en el sentido de la *realización* (*Vollzugsinn*) porque en ella, por vez primera, se abre el *sentido del ser* (*Seinsinn*). Ahora bien, en cuanto que *realización* (*Vollzug*) de un *dinamismo fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida, el acto filosófico es, como ella, fáctico y arrastra, también como ella, la condición situacional propia de todo *comportamiento intencional* (*intentionales Verhalten*). Por tanto, es preciso atender al modo en que la *realización* llega a serlo en y para su situación.

De lo dicho hasta ahora sobre el carácter de la investigación filosófica se desprenden tres conclusiones fundamentales. En primer lugar que la mirada fenomenológica no puede situarse en otro nivel diferente que el de la pura facticidad. En segundo lugar que, en cuanto que ciencia originaria, la fenomenología se ha de entender a sí misma como la mera prolongación de una *dinámica fundamental* (*Grundbewegtheit*) que está siempre en la vida, que pregunta al *Dasein* humano con referencia a su carácter de ser (*auf seinen Seinscharakter*)[24]. De aquí se desprende que la filosofía se ha de entender a sí misma como «la genuina realización explícita de la tendencia a

24. La existencia es precisamente aquella posibilidad de la vida fáctica que tiene el carácter de una preocupada interpretación de la vida en relación a su sentido de ser. Cf. IN 13-15.

la interpretación de las actividades fundamentales de la vida en las que ella y su mismo ser están en juego» (IN 15). En tercer lugar, es también necesario a juicio de Heidegger, que la filosofía esté decidida a situar a la vida desde sí misma, desde sus propias posibilidades fácticas; lo que para él exige que sea fundamentalmente atea[25]. Entonces, añade Heidegger, habrá elegido con decisión, haciendo de la vida fáctica en su facticidad su objeto.

La búsqueda de la facticidad, es decir, de un *Dasein* humano sin representaciones, es el objetivo perseguido. Así, a su juicio, comparecerá su auténtico carácter de ser, su sentido. Una vez que ésta ha sido situada, como quiere Heidegger, en sus posibilidades fácticas, el *cómo* (*Wie*) de su investigación consistirá en la interpretación del sentido de ser en sus estructuras categoriales fundamentales; esto es, en los modos en los que la vida fáctica se desarrolla a sí misma y al hacerlo, dice el autor del *Informe Natorp*, habla consigo misma (*kategoreîn*); esto es, se nombra a sí misma (IN 16). Se trata, como ya ha anunciado y ahora se puede ver con mayor claridad, de una investigación filosófica que quiere ser nueva y originaria. Porque hasta ahora nunca se había situado la problemática de la facticidad en su núcleo.

Una vez entendido que se pregunta al *Dasein* humano por su sentido de ser, no resulta difícil concluir que, en cuanto que la problemática filosófica atañe al ser de la vida fáctica, es ontología principial[26]. De tal modo que las ontologías regionales reciben de aquélla

25. No se trata, aclara Heidegger en una nota, de una opción materialista o algo similar. Se trata de que toda filosofía que se entiende a sí misma, tiene que saber (en cuanto *cómo fáctico* [*faktisches Wie*] de la interpretación de la vida y precisamente si continúa teniendo una idea de Dios) que lo que lleva a cabo, el arrebatar la vida hacia sí misma, es, hablando religiosamente, un levantar la mano contra Dios. De este modo se encuentra ante Dios. Ateo significa aquí mantenerse libre de cuestiones religiosas. ¿No será, añade por último Heidegger, la idea de una filosofía de la religión, también cuando no toma en consideración la facticidad del hombre, un contrasentido? Cf. también a este respecto, Heidegger, 1985, GA 61, Apéndice II, 197-198.

Con respecto al abandono del catolicismo por parte de Heidegger, cf. la carta a Engelbert Krebs del 9 de junio de 1919, en Safranski, 1997, 139 y 142-143. Como explicación para la declaración de ateísmo Kisiel apunta al carácter totalmente provisional e interrogativo de su objeto, la vida fáctica. Cf. Kisiel, 1993, 270.

26. No se puede ignorar la *ontologización* creciente que experimentó el pensamiento de Heidegger y que se refleja claramente en el *Informe Natorp*. Ya en el WS de 1921-22 Heidegger había encontrado el hilo conductor de su pensamiento: la pregunta al *Dasein* humano por su carácter de ser, el objeto auténtico y definitivo de la investigación filosófica. Heidegger entendía que el sentido del ser es lo filosófico

su fundamentación y sentido. Pero es que, además, esa problemática de la filosofía atañe al ser de la vida fáctica en su *correspondiente* (*jeweilige*) ser nombrada e interpretada. Por lo tanto la ontología heideggeriana es, también, lógica:

> Ontología y lógica han de ser retrotraídas a la unidad originaria del problema de la facticidad y han de ser comprendidas como derivaciones de la investigación principial que se puede caracterizar como hermenéutica fenomenológica de la facticidad (IN 16).

Desde la nueva perspectiva alcanzada es preciso recordar algo a lo que ya aludimos páginas atrás. Porque ahora es cuando Heidegger concluye con las palabras que se citan a continuación:

> La investigación filosófica tiene que hacer categorialmente transparentes las interpretaciones concretas de la vida fáctica [...] en su unidad fáctica del desarrollo de la vida, con referencia a su presuposición (en qué sentido fundamental del ser se sitúa la vida a sí misma) y con referencia a su preconcepción (en qué forma del interpelar y del hablar acerca de, la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma) (IN 17).

Ésta es, por tanto, la tarea de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Una tarea que dirige la mirada hacia el pasado. En primer lugar, porque su objeto ha sido meramente apuntado por vía de *indicación formal* (*formal Anzeige*) y requiere, por tanto, una ulterior concreción y aclaración. En segundo lugar, porque para lograrlo es preciso estudiar antes las interpretaciones concretas de la vida fáctica con referencia a sus *presupuestos y conceptualizaciones previas* (*Vorhabe y Vorgriffe*). Esto es, puesto que la vida se encuentra siempre en un *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*), se ha de clarificar primero la *situación*. Ello permitirá un acceso adecuado.

En cualquier caso, la tarea que se lleva a cabo es siempre ontología y lógica. Porque se trata de ver en qué *sentido fundamental del ser* (*Grundsinn des Seins*) se sitúa la vida a sí misma y cómo se nombra y habla consigo misma.

principial de cada ente. Que el principio es el ser como ser de los entes. Que, por lo tanto, el objeto de la definición de la filosofía es la relación cognoscitiva al ente como ser. Cf. Heidegger, 1985, GA 61, 58-60. Cf. además, Hogemann, «*Formal Anzeige...*», cit., 1. Cf. también, Börsig-Hover, 1989. En el informe de 1922 se advierte, no obstante, la distancia que todavía separaba a aquel pensador del autor de *Ser y tiempo* para quien lo central es la cuestión del ser y en el que la analítica del *Dasein* reviste ya un carácter preparatorio.

Pero de lo que específicamente se trata a continuación es de lograr una aproximación más explícita al carácter de ser del *Dasein* fáctico y a sus estructuras fundamentales. Tras lograrlo será posible abordar directamente el objetivo perseguido por Heidegger: mostrar la necesidad de realizar interpretaciones históricas sobre Aristóteles.

## 2. *Necesidad de volver a Aristóteles*

Ésta es la cuestión que resta por abordar con relación a la primera parte del *Informe Natorp*: por qué es necesaria la vuelta al Estagirita. Un asunto decisivo puesto que, en último extremo, todo el trabajo desarrollado hasta ahora en el *Informe Natorp* se orienta a justificarla. Como ya se ha mostrado, Heidegger entiende que para afrontar con toda radicalidad el problema de la facticidad es preciso dirigir la mirada hacia la historia y en particular hacia Aristóteles. La razón última de esta exigencia la ha expuesto cuando, en su indicación formal de las estructuras fundamentales de la vida fáctica, ha reconocido en ella la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) y *el estar interpretado* (*Ausgelegtheit*). Y puesto que también la *hermenéutica fenomenológica* se mueve en una interpretación, el único acceso originario posible al *Dasein* ha de pasar por el análisis de la situación hermenéutica y consecuentemente, como también se ha apuntado, por la destrucción.

Para llevar a cabo su propósito Heidegger se atiene a las coordenadas de la interpretación establecidas al comienzo de su manuscrito. A su vez, dentro de ellas analiza las correspondientes a la situación. Así se desvelan los *presupuestos y conceptualizaciones previas* (*Vorhabe y Vorgriffe*) en que la vida fáctica ha sido situada; se puede acceder al fenómeno que en el pasado constituyó el origen y punto de partida de la experiencia fundamental y se puede determinar si efectivamente hubo o no una experiencia radical del ser del *Dasein* humano. Así es como la investigación sigue adelante. La determinación indicativa del *presupuesto* y del *concepto previo*, dentro de la investigación sobre la *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*), es lo que proporciona a Heidegger la orientación de los pasos sucesivos de su investigación: hacia Aristóteles, y con él también hacia la teología cristiana occidental. A su vez, la búsqueda en Aristóteles del *presupuesto* y del *concepto previo* es lo que le permite hallar en la experiencia del *movimiento* (*Bewegung*), recogida en la *Física*, el fenómeno originario que dio lugar a su ontología y a su lógica.

De este modo alcanza su objetivo el candidato a la plaza de filosofía de Marburgo: mostrar la necesidad de una vuelta a Aristóteles.

## 2.1. *Las coordenadas de la interpretación*

En el tratamiento de la primera de las coordenadas de la interpretación —el *punto de mira* (*Blickstand*)— no se ha mantenido el orden expositivo seguido por Heidegger. Él la trata cuando, al querer definir la índole de la investigación filosófica, comienza caracterizando el objeto de la filosofía. Sin embargo, aquí se ha considerado necesario atender directamente a la cuestión de la filosofía como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* por considerar que su relevancia y complejidad requerían un estudio separado. Además, al hacerlo así se logra analizar en su unidad y sistemáticamente las coordenadas de la interpretación. En cualquier caso, es algo que no afecta a la sustancia de lo dicho por Heidegger. En efecto, la caracterización de las estructuras de la vida fáctica (en particular el *estar interpretado* [*Ausgelegtheit*] y la *tendencia a la caída* [*Verfallenstendenz*]) se estudian antes de analizar la *dirección* y el *horizonte de la mirada* (*Blickrichtung* y *Sichtweite*).

Como se verá enseguida, tras desplegar las estructuras fundamentales de la vida fáctica y la definición de la filosofía como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad,* Heidegger da por concluido lo relativo al *punto de mira* (*Blickstand*) (IN 18).

En relación a la *orientación de la mirada*, su configuración está motivada desde el reconocimiento de que la vida fáctica y con ella la *hermenéutica de la facticidad* se encuentran en un *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*). De aquí se sigue, por una parte, la orientación de la filosofía hacia Aristóteles, de cuya ontología y lógica continúa nutriéndose el pensamiento occidental. Por otra parte, el *estar interpretado*, decide la actitud hacia la historia: su auténtica apropiación pasa por el camino de la destrucción. Ésta será la que permita el descubrimiento de la *experiencia originaria* (*Grunderfahrung*).

Al comienzo del manuscrito su autor ha indicado que el problema de la facticidad (*Blickstand*) y la orientación hacia Aristóteles (*Blickrichtung*) determinan el *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*). La pregunta que dentro de él habrá que formular es: ¿cuál es el sentido de ser de la interpretación aristotélica de la vida fáctica? o dicho de otra manera: ¿en qué *presuposición* (*Vorhabe*) del ser se encuentra situada la vida fáctica?

### 2.1.1. El *punto de mira* (*Blickstand*)

Para definir la filosofía y determinar su objeto, la *hermenéutica fenomenológica* ha de seguir, como ya se ha visto, la vía de la indicación formal (*formal Anzeige*). Y por este medio se ha apuntado ya el objeto de la filosofía: el *Dasein* humano en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Una indicación que reclama el que a lo largo de la investigación se logre una caracterización más concreta de la problemática filosófica. Pero, como Heidegger lo entiende, en la *indicación de la situación hermenéutica* las estructuras del objeto *vida fáctica* (*faktiches Leben*) no deben ser señaladas concretamente. La enumeración, que es también *formal indicadora* (*formal anzeigend*), de los elementos constitutivos de la facticidad más importantes bastará para entender lo que es mencionado con este término (IN 5).

El objetivo que se persigue con la siguiente relación es bien concreto: una aproximación más definida a lo que Heidegger entiende por vida fáctica y a sus estructuras fundamentales, porque así es como queda perfilado el *punto de mira* (*Blickstand*). Por eso, también para nuestro propósito, habrá de bastar una escueta exposición de esos caracteres del *Dasein* humano. Se trata, en primer lugar, de mostrar la radicalidad con que Heidegger entiende el *cuidado* (*Sorge;* del latín, *curare*) como *sentido fundamental de la actividad de la vida fáctica*[27]. Una estructura con la que Heidegger quiere superar definitivamente el primado unilateral de la teoría y que supone una profunda transformación y crítica de la intencionalidad husserliana[28]. En el *cuidado*, que es un *estar referido a* (*bezogensein auf*) (IN 17), el *Dasein* no comparece como sujeto sino como pura referencia, como el cuidadoso e intencional *estar ocupado en algo* (*Aussein auf etwas*)[29]. En dicha referencia se encuentra ya el *hacia qué* (*Worauf*) del *cuidado* de la vida; se trata del mundo correspondiente que está ahí como ya siempre adoptado por el *cuidado*. Así, constituye la expresión más ajustada de la comprensión heideggeriana de la intencionalidad. En el *Informe Natorp* las restantes estructuras de la vida fáctica encuentran desde ella y enraizadas en ella su sentido y su lugar.

27. Heidegger, 1985, GA 61, 90. Para un estudio de la noción de *cuidado* (*Sorge*) y de su evolución se puede consultar, Gethmann, 1986-1987.

28. A este respecto cf. Masullo, 1989.

29. Heidegger se refiere por vez primera en este manuscrito de 1922 al *Aussein auf,* para especificar la direccionalidad envuelta en el *cuidado* (*Sorge*).

Heidegger aclara que la *dinámica* (*Bewegtheit*) del *cuidado* (*Sorge*) tiene el carácter del *trato* (*Umgang*), de la relación de la vida fáctica con su mundo; más aun, de ser relación con su mundo. Una relación que no es teórica sino práctica y que se manifiesta en el *procurar* (*Besorgen*)[30], en el que se muestra una pluralidad de *formas de la realización* (*Weisen des Vollzugs*) y del *estar referido al con qué del trato* (*auf das Womit des Umgangs*): el trabajar en, el dejar listo, el producir a partir de, etc. Lo objetivo está ahí como significado de un modo y de otro. El mundo no sale al encuentro (*begegnet*) como objeto de contemplación teórica, como un conjunto de cualidades dispersas, sino que comparece en el carácter de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*).

Pero la vida fáctica tiene una originaria *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*)[31]. Se trata de una dinámica característica del *cuidado* (*Sorge*) y no de un mero acontecer objetivo. Por lo tanto ha de ser entendida como un *cómo intencional* (*intentionales Wie*) (IN 9). Pues bien, por la *tendencia a la caída* el *trato cuidadoso* (*sorgende Umgang*) tiene la posibilidad y la disposición a abandonar su orientación al mundo y a su *trato* con él de manera práctica e inmediata. Esto es lo que explica que la *circunspección* (*Umsicht*)[32] se restrinja a un puro ver, a la *curiosidad* (*Neugier*), y que el mundo ya no aparezca como un *con qué del trato* (*Womit des Umgangs*), sino como objeto de *visión* (*Hinsicht*), de contemplación y de ciencia. Así es como, en opinión de Heidegger, la teoría cobra la primacía y el *cuidado* se transforma en un detenerse en la contemplación de los objetos, precisamente en cuanto que objetos (IN 7-8).

Heidegger se refiere al *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*), en el que siempre se mueve la vida fáctica, cuando está mostrando el origen de la teoría. Fácticamente el *estar interpretado* es aquel estado en que la vida misma se encuentra y en el que está determinado el modo en que se toma a sí misma en el *cuidado*. La *circunspección* (*Umsicht*) sitúa al mundo en unas referencias concretas en las que la

30. Es tematizado por vez primera, para expresar la actualización del *cuidado* en Heidegger, 1985, GA 61, 91. Cf. Kisiel, 1993, 493.

31. Aparece por vez primera como *Ruinanz* (de *Ruin*, destrucción, ruina) en Heidegger, 1985, GA 61, 91, pero en el *Informe Natorp* se transforma ya en *Verfallenstendenz*, *tendencia a la caída*. Cf. Kisiel, 1993, 507.

32. La *circunspección* es utilizada por Heidegger por vez primera en el *Informe Natorp* en contraste con *visión* (*Hinsicht*). Cf. Kisiel, 1993, 506. *Hinsicht* significa visión, contemplación e inspección, lo que es propio del conocimiento teórico. Procede de *hinsehen*: *mirar a*.

vida fáctica, llevada por la costumbre, se sumerge cada vez más. En dicho *estar interpretado* se encuentra definido el *sentido del ser de la vida* (*Sinn von Lebensdasein*), el *como qué* (*Als was*) y el *cómo* (*Wie*) en los que el hombre se mantiene a sí mismo en su propia *presuposición* (*Vorhabe*) (IN 8).

En la *tendencia a la caída* se encuentra la razón de que, siendo la vida fáctica algo propio de cada uno, no sea generalmente vivida así sino que, por el contrario, se mueva en la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*)[33] característica de la opinión pública (*Öffentlichkeit*), la del entorno, la de la corriente dominante, del «como los otros». Entonces el *se* (*das Man*) es lo que vive la propia vida: «se procura», «se ve», «se juzga», «se pregunta». Así la vida fáctica es vivida por el *nadie* (*Niemand*). En el mundo la vida se oculta a sí misma. Sin embargo, la forma más aguda del modo en que se realiza esa *tendencia a la caída* es la manera en que la vida fáctica se relaciona con la muerte.

Éstas son formas en que la vida fáctica huye de sí misma, pero Heidegger insiste en que también entonces es ella misma lo que sigue constituyéndose en su objeto. El movimiento contrario, que es *preocupación* (*Bekümmerung*) para que la vida no se pierda, es la existencia (*Existenz*).

### 2.1.2. La *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*)

La investigación acerca de la *orientación de la mirada* gira en torno a la cuestión de la interpretación. En la *orientación de la mirada*, ha dicho Heidegger, se determina el *como qué* (*Als was*) en el que el objeto de la investigación debe ser tomado *preconceptualmente* (*vorgrifflich*) y el *hacia qué* (*Woraufhin*) debe ser interpretado. Por ello se ha de descubrir, en primer lugar, la *presuposición* y la *preconcepción* (*Vorhabe* y *Vorgriff*).

A juicio de Heidegger, en la idea de facticidad se contiene que sólo la correspondiente y auténtica, la del propio tiempo y generación, se puede constituir en el objeto genuino de investigación. Y entiende además que, puesto que la vida fáctica se mueve en cada momento en un *estar interpretado* (*Ausgelgtheit*)[34], no hay facticidad sin interpretación y, por tanto, sin *situación hermenéutica*. Pero el autor

33. Término usado por vez primera en el IN. Cf. Kisiel, 1993, 494.

34. Noción introducida por vez primera en el manuscrito de 1922 para expresar la interpretación del mundo que nos ha sido transmitida mediante los hábitos de la *circunspección* (*Umsicht*). En Heidegger, 1988, GA 63 es asociada a la interpretación cotidiana promovida por el *nadie* (*Niemand*). Cf. Kisiel, 1993, 492.

del *Informe Natorp* ha mostrado también que, por su *tendencia a la caída*, la vida vive generalmente *en lo inauténtico* (*im Uneigentlichen*), pues asume lo que le ha sido entregado sin conservar su sentido originario de forma que también su propia interpretación es afectada por esa caída:

> Todo trato y toda circunspección de la vida fáctica es afectada por esa caída, y no en último lugar su propio acto de interpretación según la presuposición y la preconcepción. En esa dinámica de la facticidad se encuentra también la filosofía en la forma de su preguntar y encontrar respuesta, puesto que es tan sólo la interpretación explícita de la vida fáctica (IN 18).

La *presuposición,* que es lo que proporciona al *Dasein* una comprensión primera y preteórica, inobjetiva, queda configurada por una tradición que no es apropiada originariamente. Pero desde tal inautenticidad se fija el *como qué* según el cual el hombre se entiende a sí mismo. También la filosofía, en cuanto interpretación explícita de la vida fáctica, se encuentra en una determinada interpretación que le ha sido entregada. Por ello, va a ser precisamente lo «evidente» de esa interpretación lo que no va a ser discutido, lo que, de forma inauténtica, sin apropiación expresa de sus orígenes, conservará la fuerza dominante que dirigirá el cuestionar posterior.

Pues bien, a juicio de Heidegger, la filosofía de la situación actual continúa recurriendo a una inauténtica conceptualidad en las estribaciones de experiencias fundamentales que conformaron la ética griega y, sobre todo, la idea cristiana del hombre y del *Dasein* humano. Sin embargo, a pesar de todas las alteraciones sufridas a lo largo de la historia, todavía se advierte, en parte, su sentido originario. Aunque la tradición se revela inicialmente como un obstáculo, su auténtica apropiación puede proporcionar la orientación previa válida que haga posible el acceso a los fenómenos y así una adecuada interpretación de la vida[35].

En esto consiste la tarea de la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad.* Ha de desvelar la interpretación dominante según sus motivos ocultos y ha de proceder a una destrucción que conduzca la explicación a los orígenes. Así, dicha explicación pondrá de manifiesto las estructuras lógicas y ontológicas principales, atendiendo a los puntos de inflexión decisivos en la historia de la antropología oc-

35. Para lo relativo a las nociones de *orientación válida* y de *orientación previa*, cf. Rodríguez, 1997, 118-132.

cidental. De este modo, en la medida en que la investigación filosófica ha comprendido el tipo de objeto y de ser de su temático *hacia qué* (*Worauf*) es conocimiento histórico. Un conocimiento que entiende esa destrucción como el auténtico camino en el que el presente se ha de encontrar a sí mismo en sus propias *actividades fundamentales* (*Grundbewegtheiten*). La crítica que surja de ahí no sólo será válida para el hecho de encontrarnos en una tradición sino para el *cómo* (*Wie*) nos encontramos en ella (IN 20-1)[36].

Pero esta tarea, puesto que nos encontramos inmersos en la conceptualidad griega, sólo se puede llevar a cabo si se hace disponible una interpretación de la filosofía aristotélica orientada desde el problema de la facticidad. Esto es, desde una radical antropología fenomenológica (IN 23-4). En la *Física,* Aristóteles alcanza un punto de partida fundamental desde el que desarrolla su ontología y su lógica. Ambas impregnan la historia de la antropología filosófica. Pues bien, el fenómeno central que es objeto de la *Física* aristotélica es el ente en el cómo de su *ser en movimiento* (*Bewegtseins*) (IN 24).

En definitiva, la situación de la interpretación, el *como qué* (*Als was*) es interpretado el *Dasein* humano, acaba conduciendo a Aristóteles a su lógica y ontología y, particularmente a la experiencia fundamental del *movimiento* (*Bewegung*) que, a juicio de Heidegger, las configuró. Por eso, además de descubrir la *actitud fundamental* (*Grundhaltung*) hacia la historia, se descubre la necesidad de dirigir la mirada hacia Aristóteles. Así queda configurada la segunda de las coordenadas de la interpretación: la *orientación de la mirada* (*Blickrichtiung*). Resta, por último, analizar la tercera.

### 2.1.3. El *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*)

Al comienzo del *Informe* su autor ha declarado que con el *punto de mira* (*Blickstand*) y la *orientación de la mirada* (*Blickrichtung*) se conforma el tercer repecto: un delimitado *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*) dentro del cual se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de la interpretación (IN 1). Añade ahora además que toda investigación debe aclarar su objeto temático según el *punto de mira* y la *orientación de la mirada.* Según la primera de las coordenadas, el objeto de la filosofía es la vida fáctica en cuanto que inte-

36. A continuación Heidegger pasa a desarrollar algunos momentos centrales de la filosofía occidental (asunto en el que no podemos entrar ahora), haciendo hincapié en la herencia aristotélica y en la particular conformación que, por parte de la teología católica y luterana, recibió aquella filosofía. Cf. IN 21-23.

rrogada acerca de su carácter de ser. De acuerdo con la segunda se ha de dirigir la mirada hacia Aristóteles. Así es como queda configurado el *horizonte de la mirada.*

Por lo tanto las preguntas directivas han de ser ahora las siguientes: 1. ¿Desde qué objetividad de qué carácter de ser es experimentado e interpretado el ser hombre, el ser de la vida? 2. ¿Cuál es el ser del *Dasein* en el que la interpretación de la vida sitúa de antemano al objeto hombre? ¿En qué *presuposición del ser* (*Seinsvorhabe*) se sitúa una tal objetividad? 3. ¿Cómo es explicitado *conceptualmente* (*begrifflich*) ese ser del hombre?, ¿cuál es la base fenoménica para la explicación y qué categorías de ser surgen como explicativas de lo que es visto así? 4. El sentido del ser que, en último extremo, caracteriza el ser de la vida humana ¿es fruto genuino de una experiencia fundamental pura de ese objeto y de su ser o la vida humana es considerada como un ente inespecífico dentro de un ámbito más amplio de ser? 5. En definitiva, ¿qué significa ser para Aristóteles?, ¿cómo es accesible, aprehensible y determinable? (IN 25-6).

Como se puede apreciar, se trata en todos los casos de cuestiones relativas a la *presuposición*, a la *preconcepción,* a la *interpretación* (*Auslegung*) y a la posibilidad de una auténtica *experiencia originaria* (*Grunderfahrung*). Porque del descubrimiento de las coordenadas interpretativas operantes en Aristóteles depende su experiencia fundamental.

Lo que, en definitiva, quiere descubrir Heidegger es si hubo realmente una *experiencia originaria* del *Dasein* humano o si, por el contrario, como él cree, no hubo tal y lo que decidió la comprensión y, por tanto, la interpretación fue ajeno a ésta. Porque la definitiva experiencia del *movimiento* (*Bewegung*) no es adecuada para la investigación filosófica de la facticidad[37].

Para abordar estas cuestiones, Heidegger comienza tomando en consideración el campo de objetos desde el que, a su parecer, surge el sentido originario del ser: el ámbito de lo producido. Por tanto,

37. Tras la asepsia expositiva y la admiración que Heidegger deja notar por el pensamiento de Aristóteles se advierte, no obstante, la crítica que no es, sin embargo, ciega y que deja entrever lo que de valioso y fecundo encuentra el autor del *Informe Natorp* en Aristóteles. En los cursos posteriores, Heidegger continuará dedicándose al Estagirita y elaborando su profunda crítica a la metafísica occidental. Pero ya aquí se pueden encontrar las raíces y los motivos que le impulsaron a la destrucción. Estos se hacen singularmente explícitos en la segunda parte del manuscrito de la que nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

apunta el autor de *Informe Natorp*, no el ámbito de las cosas consideradas como objeto teórico. Por el contrario, el mundo que sale al encuentro en el *trato* que produce y que usa es el *hacia qué*, hacia lo que se orienta la originaria experiencia del ser. Por ello, ser significa *ser producido* (*Hergestelltsein*) y en cuanto tal, *ser disponible* (*Verfügbarsein*). En esta interpretación se contienen los elementos necesarios para que en los años siguientes Heidegger llegue a una conclusión que todavía no aparece formulada explícitamente en el *Informe Natorp*: que ser significa presencia, *Anwesenheit*.

Ahora bien, en cuanto que el ser es considerado desde la visión, desde la contemplación va a ser *interpelado* (*angesprochen*) según su *apariencia* (*Aussehen, eîdos*). Y el *aprehender que contempla* (*hinsehende Erfassen*) se explicita en el *interpelar y en el hablar acerca de* (*Ansprechen* y *Besprechen*)*: légein*. El *qué interpelado* (*angesprochene Was*) y su *apariencia (eîdos)* son, en cierta medida, lo mismo; esto supone que lo que es interpelado en el *lógos* es lo que se considera el auténtico ente. De este modo el *légein custodia en la verdad* (*brigt zur Verwahrung*) al ente en su carácter de ser de acuerdo a la *apariencia* en la *ousía*. Pero *ousía* significa *propiedad* (*die Habe*). Así, lo que es caracterizado como propiedad es el ser producido; en la producción alcanza el objeto del *trato* su *aspecto*, su *apariencia* (IN 26). Y por tanto, se podría continuar, el conocer teórico alcanza su primacía.

Lo que define el *tener previo*, desde el que son extraídas las estructuras ontológicas fundamentales y con ello los modos de *interpelar* y *determinar* (*Ansprechen* y *Bestimmen*) el objeto *vida humana*, es el *objeto del trato en el cómo de su ser interpelado* (*Umgangsgegenstand im Wie des Angesprochenseins*). Pues bien, el objeto originariamente experimentado y en torno al cual giró la investigación aristotélica es el que proporcionará el posible acceso a la auténtica fuente de motivación de su ontología. Se trata de lo que es experimentado y entendido bajo el carácter del *ser en movimiento* (*Bewegtsein*), en cuyo *qué* (*Was*) es dado de antemano algo así como *movimiento* (*Bewegung*) (IN 27).

La investigación sobre el *movimiento* (*Bewegung*) se encuentra en la *Física* de Aristóteles y reclama, por las razones que se han ido exponiendo a lo largo de este trabajo, una interpretación fenomenológica. Pero el autor de *Informe Natorp* considera que antes y para poder llevarla a cabo es necesaria la comprensión del sentido en que el Estagirita entiende lo que es *investigación* (*Forchung*) y *realización de la investigación* (*Forschungsvollzug*). A su vez, para acer-

carnos a la génesis de la investigación es precisa, a juicio de Heidegger, la *interpretación* (*Interpretation*) de *Metafísica* I, 1 y 2. Ahora bien, la ciencia es sólo uno de los modos en que tiene lugar la *custodia del ser en la verdad* (*Seinsverwahrung*) por lo que para poder comprender e interpretar las restantes formas de *custodia* (*Verwahrung*) es también necesaria la interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Sólo después y de acuerdo a su propósito inicial, Heidegger se detendrá en la interpretación de *Física* I, II, III 1-3 (IN 27-8).

Pero, como ya he recordado, las interpretaciones mencionadas hasta el momento constituyen tan sólo la primera parte de sus investigaciones sobre Aristóteles. La segunda, que Heidegger anuncia prácticamente al final de su *Informe*, tiene por objeto los libros III, IV, VI, VII, VIII, IX, X de la *Metafísica*; el *de interpretatione* y los *Analíticos*.

El estudio o, en su caso, las referencias a estos pasajes ocupan la segunda parte del *Informe Natorp* de la que pasamos a ocuparnos a continuación.

# II

# INTERPRETACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE ARISTÓTELES

# 3

# INTERPRETACIÓN DE LA PRUDENCIA
## (*Ética a Nicómaco*, VI)

### 1. *Propósito, estructura y alcance de esta interpretación*

Heidegger comienza sus interpretaciones con una puntualización relevante: va a dejar a un lado la problemática ética específica del tratado aristotélico. Lo que pretende mostrar es que las virtudes dianoéticas constituyen las cinco formas diferentes de disponer sobre la posibilidad de realización de la *auténtica custodia del ser en la verdad* (*echte Seinsverwahrung*)[1]. En consecuencia le interesa destacar que con la interpretación de los fenómenos que constituyen las diferentes virtudes, se ofrece la posibilidad de determinar y delimitar al ente en el cómo de su ser-aprehendido y, por lo tanto, en su genuino carácter de ser (IN 29).

Así pues, Heidegger deja constancia desde el arranque de su interpretación de cuáles son sus intereses. Por una parte, su investigación se sitúa dentro de la pregunta por el sentido del ser de los entes. Por otra parte, esta cuestión está directamente vinculada con la de la verdad que, a su vez, se alza ya como ese genuino sentido del ser.

Aunque a lo largo del texto no hay ninguna referencia directa a Husserl, las afirmaciones heideggerianas constituyen una toma de postura frente a su maestro; concretamente, frente a la concepción de la verdad contenida en las *Investigaciones lógicas*[2]. No se puede negar

1. Ver epígrafe 2.1. de este capítulo.
2. Cf. Volpi, 1989, 227, 229. Respecto a que Husserl admite una verdad no predicativa y a su influencia en Heidegger y la crítica que éste realiza a su maestro, cf. también Volpi, 1984, 177. Además, Volpi, 1994a, 335.

que Heidegger partiera de la concepción husserliana de la verdad, pero tampoco que fue mucho más allá de ella y que su crítica radical le llevó a la convicción, ya conocida, de que antes de la teoría se encuentra la actitud descubridora propia de la *prâxis* y/o de la *poíesis*[3].

Es en este contexto, como ha señalado acertadamente Volpi, donde hay que situar la incorporación de la filosofía práctica de Aristóteles. Está pues fuera de toda duda que el interés de Heidegger no es ético sino ontológico. Y ello hasta el punto de que su propósito le lleva a operar una ontologización de las virtudes tradicionalmente denominadas dianoéticas[4]. A su vez, la ontologización a la que se está haciendo referencia exige liberar de cualquier condicionamiento metafísico o antropológico a esas mismas virtudes y para ello «es necesario formular las determinaciones prácticas en términos de connotaciones ontológicas»[5]. Esto es así hasta el punto de que el desarrollo de la ontología de la vida humana tiene su punto de arranque —mejor aún, su espejo— en la *epistéme praktiké* de Aristóteles[6]. El estado actual de la investigación sobre Heidegger y, ante todo, las publicaciones de las que actualmente disponemos no dejan resquicios para la duda a este respecto.

El aspirante a la plaza de Marburgo desarrolla paulatinamente la convicción de que las determinaciones aristotélicas indican las actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana y se alzan así como el primer análisis fenomenológico del *Dasein* humano. A la vez, entiende también que Aristóteles no llega a plantearse la cuestión de la unidad ontológica de fondo y que, en consecuencia, no llega a aferrar la constitución fundamental del *Dasein* como temporalidad originaria. Y ello porque Aristóteles, a su juicio, se mueve en el horizonte de la metafísica de la presencia, que está ligada a una concepción naturalista del tiempo[7].

3. Cf. Volpi, 1994a, 342.

4. «La transformación más evidente consiste en que se les confiere [a las virtudes intelectuales] un carácter ontológico mientras que se excluye de ellas todo sentido óntico. Es decir, que para Heidegger *prâxis, poíesis* y *theoría* no indican tanto disposiciones o acciones particulares como modalidades de ser del alma humana» (*Ibid.*, 346).

5. *Ibid.*, 361.

6. Cf. *Ibid.*, 357, 359. Cf. También, Volpi, 1989, 230.

7. Cf. Volpi, 1994a, 348. También del mismo autor, 1984, 187 y 1989, 231. Sin embargo, Taminiaux reprocha a Heidegger que no haya advertido la diferencia existente entre la concepción aristotélica del tiempo en la *Física* (único lugar donde se encuentra explícitamente su doctrina) y la concepción del tiempo presente en el libro IX de la *Metafísica*, en donde Aristóteles describe la *prâxis* como aquella actividad que incluye su propio fin. Cf. Taminiaux, 1989c, 166.

Pero, por lo que respecta en concreto al *Informe Natorp*, la crítica no llega todavía a explicitar abiertamente los dos últimos extremos a los que se acaba de aludir. Por el momento, hay dos fenómenos que polarizan por completo la atención de Heidegger a lo largo de todo su *Informe*: el de la experiencia originaria del ser como ser producido y el del movimiento y su radicalización ontológica por parte de Aristóteles. Es evidente, no obstante, que la crítica a esa radicalización ontológica acaba conduciendo de manera necesaria al rechazo de la metafísica presencialista.

Sin embargo, por el momento hemos de volver al punto en que nos habíamos detenido: que el interés de Heidegger por la *Ética a Nicómaco* es estrictamente ontológico y que todo su empeño consiste en vincular las virtudes dianoéticas con la problemática ontológica a la que se ha hecho referencia en la primera parte de su *Informe*. Con una singular traducción del texto aristotélico, Heidegger recuerda cuáles son las cinco formas en las que el ser es custodiado en la verdad:

> Sean por tanto establecidas en cinco las formas en que el alma custodia en la verdad y toma al ente como desvelado —y esto en la forma de realización del explicitar que otorga y deniega—, el proceder ejecutivo-productor, el determinar que contempla, predica y demuestra, el hacerse cargo solícito (circunspección), el entender que ve propiamente, el aprehender puro [...]. Las *virtudes* de las que se habla aquí son aquellas formas [...] en las que el alma, de acuerdo con su puro carácter de realización, proporciona principalmente al ente correspondiente como desoculto en la custodia originaria de la verdad (IN 29-30)[8].

De entre las cinco formas de custodia del ser en la verdad, tres (*noûs*, *sophía* y *phrónesis*) van a ser interpretadas específicamente en el apartado que Heidegger dedica a la *Ética a Nicómaco*. La *epistéme* y en particular la *sophía*, recibirán un tratamiento específico en el apartado siguiente, el que está consagrado a los dos primeros capítulos del libro I de la *Metafísica* y que será abordado en el capítulo 4 de este libro. Por lo que respecta a la *téchne*, hay que subrayar que Heidegger no se detiene en concreto en su interpretación. No obstante, es una posibilidad de custodia en la verdad que se mantiene presente (de forma latente pero imperiosa) a lo largo de todas sus interpretaciones por ser la forma en que el *Dasein* fáctico desvela

8. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 21-22.

primariamente al ente. En efecto, a su juicio la relación primaria que el *Dasein* mantiene con el mundo es poiética, productiva, de modo que el sentido primario del ser es el que se deriva del ser producido. Siendo esto así puede sorprender que el autor del *Informe Natorp* no realice ningún análisis fenomenológico respecto de la forma de desvelamiento que es la *téchne*. Esa tarea la abordará posteriormente en el *Sofista*.

Por el momento hay algo que, al parecer, le resulta más apremiante y más decisivo a la vez. Mostrar que la forma de desvelamiento adecuada para el fenómeno que es la vida fáctica no es otra que la *epistéme praktiké*. Esto explica que el núcleo de las investigaciones heideggerianas sobre la *Ética a Nicómaco* lo constituya la interpretación de la prudencia. Es cierto, no obstante, que para llegar hasta ella Heidegger se ve en la necesidad de dar una serie de pasos previos.

En primer lugar, considera imprescindible interpretar correctamente el sentido de *alethés* y *alétheia*. Para lo que, a su vez, es preciso lograr una auténtica comprensión fenomenológica del *noûs* y, con él, del *lógos* (IN 30). Sólo entonces se encuentra Heidegger en situación de abordar la interpretación de la prudencia. La razón de esta necesidad estriba en que el ser humano es un ser dotado de *lógos* y en que, por tanto, su desvelamiento se da siempre en la forma del interpelar y del hablar acerca del ente; esto es, es siempre discursivo. Y, sin embargo, el *noûs*, última condición de posibilidad de toda verdad, es *sin lógos* (*áneu lógou*), por lo que se hace necesario desentrañar la relación existente entre *noûs* y *lógos*. Pero es que, además, por lo que respecta a los *archaí* más radicales (los principios primeros y lo singular más extremo) el *lógos* resulta inoperante. Su desvelamiento corresponde estrictamente al *noûs*. Una observación que Heidegger quiere destacar para mostrar que el *lógos*, frente a la tradición, no es el lugar primario y natural de la verdad.

Pero éste no es el objetivo principal de las interpretaciones acometidas en el *Informe Natorp*. Como se acaba de señalar su interés se centra en el análisis de la prudencia. Al realizarlo se pone de manifiesto la actitud esencialmente crítica que Heidegger mantiene respecto de Aristóteles. Aunque en su lectura del libro VI de la *Ética a Nicómaco* valora muy positivamente la adecuada caracterización y comprensión fenomenológica que de la *phrónesis* muestra tener Aristóteles, detecta también las graves insuficiencias de las que adolece, a su juicio, la versión aristotélica de la prudencia. Son éstas las que ahora nos interesa destacar dado que el propósito de Heidegger no es precisamente exegético ni historiográfico.

La crítica heideggeriana comienza desde el momento en que advierte que el método seguido por Aristóteles para caracterizar la prudencia consiste en compararla y distinguirla respecto de los restantes hábitos (*héxeis*). Lo que hace en particular con referencia a la sabiduría y, a juicio de Heidegger, no sin consecuencias de transcendencia ontológica (IN 37).

En efecto, el ser de aquello con lo que la *phrónesis* tiene que ver no es caracterizado positiva sino sólo formalmente como lo que puede ser de otro modo. Una caracterización que se lleva a cabo contrastando de manera negativa aquella virtud con lo que Aristóteles considera que es «el ser propiamente dicho». A su vez, dicha caracterización tiene su origen (como ya se ha anunciado al principio) en una radicalización ontológica de la idea de los entes que se mueven. Unos entes que, a su vez, se explican desde un modelo ejemplar: el del movimiento propio del producir. De modo que ser significa tanto como estar terminado, acabado, haber llegado a su fin (*Ende*) (IN 38).

Todo esto hace que la vida misma se vea como un proceso que va transcurriendo, y que se entienda que su posibilidad más alta es la del aprehender puro; una actividad que se despliega en la sabiduría, pero que no revela lo que es propio de la facticidad (IN 38). Porque, en efecto, lo propio del aprehender puro es que presupone el abandono de toda actividad práctica y que es sólo contemplación. Y, sin embargo, según Aristóteles el auténtico ser del hombre sólo se realiza mediante la aprehensión pura, mediante la permanencia en la contemplación de los *archaí* de lo que es siempre y necesariamente (IN 38).

Lo que todo esto significa, en definitiva, es que la estructura ontológica del ser del hombre va a ser comprendida desde una ontología del ente en el cómo de una actividad concreta y desde la radicalización ontológica de dicha actividad. O lo que es lo mismo, esto supone que la estructura ontológica del ser del hombre no va a ser comprendida ni originaria ni adecuadamente.

Como Heidegger dirá de modo más explícito en el semestre de invierno de 1924-1925, en la lucha por la primacía entre la sabiduría y la prudencia, Aristóteles acaba cediendo ante la *sophía*, atraído por lo que es siempre y necesariamente. Pero por el momento bastará con poner de relieve que, al menos de algún modo, Heidegger se siente defraudado por Aristóteles precisamente porque habiéndose aproximado tanto al fenómeno de la vida humana no fue capaz de extraer sus últimas consecuencias. Algo particularmente grave si

recordamos que su pensamiento marcó la pauta y configuró las categorías filosóficas de occidente.

Estas reflexiones críticas constituyen el telón de fondo en el que se inscriben las interpretaciones heideggerianas sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y el hilo conductor que las dirige. Porque, en definitiva, el trabajo que aquí lleva a cabo su autor tiene un doble objetivo. Por una parte, se orienta a mostrar lo que se acaba de sintetizar en los párrafos anteriores. Por otra, persigue, precisamente a través de la destrucción, la elaboración de una ontología fundamental que tenga su arranque en una adecuada comprensión de la dimensión ontológica de aquella *alétheia praktiké*. Se trata, verdaderamente de una reapropiación que rendirá su fruto maduro en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

## 2. *Interpretación fenomenológica de* alétheia *y* noûs

Además de las razones que ya se han apuntado, nada tiene de particular el interés que Heidegger muestra por lograr una interpretación fenomenológica de la *alétheia*, si se tiene en cuenta que en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* lo que se estudia son las disposiciones por medio de las cuales el alma alcanza principalmente la verdad. Y otro tanto se puede decir por lo que respecta al *noûs* y en especial al *lógos*, ya que Aristóteles se refiere explícitamente a las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega. El Estagirita dice lo siguiente, ateniéndonos ahora a una traducción más convencional:

> La función de ambas partes intelectivas [científica y razonadora] es, por tanto, la verdad; así pues, *las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad*, ésas son las virtudes de ambas. Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales *el alma posee la verdad* cuando *afirma o niega* algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría, el intelecto, pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión[9].

Por lo tanto, podría parecer en un principio que cuando Heidegger acomete la interpretación de *alétheia* y *noûs* se limita a aden-

9. *Ética a Nicómaco* VI, 1139b 11-17. Las cursivas son mías.

trarse en los planteamientos y presupuestos de Aristóteles. Es necesario, sin duda, saber qué debemos entender por *alétheia* y además, es también necesario comprender cómo se relaciona el *noûs* con el resto de las disposiciones intelectuales, que son siempre *metà lógou*.

## 2.1. Alétheia

Habitualmente, en castellano el término que traduce *alétheia* es *verdad*. Un término que encontramos con frecuencia en los textos de Heidegger. En concreto, en el *Informe Natorp*, utiliza la expresión *Seinsverwahrung* para verter *alétheia* al alemán y referirse a lo que, de manera más genérica podríamos denominar, con Heidegger, las diferentes formas de desvelamiento del ser. Se trata de una expresión que ofrece algunas dificultades de comprensión y, ante todo, de traducción y que, por otra parte, su creador abandonará pronto. Ya en el *Sofista* utiliza una expresión que nos resulta más familiar. *Erschliessung*; en el sentido general de apertura, desvelamiento. En cualquier caso, está claro que Heidegger entiende las virtudes dianoéticas como las cinco posibilidades de desvelamiento.

Ahora, puesto que estamos estudiando el *Informe Natorp* y en particular la interpretación de la *alétheia*, conviene aclarar en lo posible qué pretende Heidegger al usar la expresión *Seinsverwahrung*. Ante todo porque cualquier intento de traducción parece resultar artificial e insuficiente. Inicialmente según una dudosa etimología germánica, como dice Kisiel, *aletheúein* significaría preservar (*Verwahren*), custodiar. Algo que también quedaría expresado mediante la *héxis* de Aristóteles que significaría igualmente un custodiar el mundo del error. Porque en efecto, dado que la condición humana se arraiga en su *lógon échon*, existe la posibilidad del error[10]. Lo que está claro en cualquier caso es que *Verwahrung* significa custodia. *Verwahren* es, en efecto, guardar, proteger, poner a buen recaudo. Pero, además, en el núcleo del término alemán se puede encontrar implícita la idea de verdad e incluso de aprehensión: como es sabido *Wahr* significa verdadero y *Wahrheit*, verdad. Por último es muy posible que, en el contexto de la interpretación heideggeriana, *Wahr* apele a otro significado: el contenido en *Wahrnehmung*. Término que se puede traducir por aprehensión y que tiene una fuerte carga fenomenológica.

Así pues, y dentro del marco concreto de la interpretación en la que nos estamos moviendo, *Seinsverwahrhung* podría significar algo

10. Cf. Kisiel, 1993, 273.

así como *custodia del ser en la verdad* en el sentido de que el ser que desvelan las diferentes virtudes dianoéticas es aprehendido; se da, alcanza su carácter de verdadero y, en definitiva, de ser. Un carácter que, tal como lo entendía Heidegger entonces, no le pertenece al ente por sí mismo, puesto que para ser verdadero ha de ser desvelado. Es decir, desvelar el ser es tanto como custodiarlo.

Huelga insistir en que la traducción, que es más bien una paráfrasis, no resulta plenamente satisfactoria. Quizá los comentarios que se acaban de realizar contribuyan a hacerla más comprensible. Si nos hemos detenido en la aclaración de esta expresión es por la necesidad de realizar una lectura con sentido del texto que nos ocupa. Pero, sobre todo, porque puede contribuir a comprender qué es lo que Heidegger entendía bajo el fenómeno que nosotros denominamos habitualmente verdad. El fenómeno del que se ocupó de manera explícita en el *Informe Natorp* y de cuyas interpretaciones se ofrece, a continuación, una breve síntesis.

Como Heidegger dirá después en reiteradas ocasiones[11], se atribuye habitualmente a Aristóteles la doble tesis según la cual la verdad es algo que tiene lugar en el juicio y que consiste en la adecuación del pensamiento con el objeto. Se entiende a la vez (al menos así lo creía el autor del *Informe Natorp*) que este concepto de verdad es el fundamento de la denominada teoría de la *verdad-copia*. Pero lo cierto es que en Aristóteles no hay ni huella de esta comprensión así como tampoco de aquélla, según la cual el *lógos* era entendido como juicio de valor[12] (IN 30). Éste es el juicio terminante de Heidegger.

Frente a esta concepción convencional de la verdad, el discípulo de Husserl opone su propia interpretación. Ya en la expresión que utiliza para traducir *alétheia* (*Verwahrung*) se advierte el deseo de entender y caracterizar de un modo más adecuado el fenómeno que la palabra griega significa. Además, a lo largo de su trabajo Heidegger realiza algunas precisiones que hoy son, por otra parte, bien conocidas pero que encontraron en el manuscrito de 1922 unas de sus primeras formulaciones. Las tesis que se van a defender aquí, fundadas en el *De Anima* aristotélico, son las siguientes:

11. Cf. por ejemplo, Heidegger, 1976, GA 21, 127-8. También, Heidegger, 1993b, GA 19, 182. Además, Heidegger, 1993a.

12. Así lo entendía Lotze, a quien Heidegger critica en el curso que se acaba de mencionar, Heidegger, 1976, GA 21, 62-88. También en el *Sofista* se encuentra una crítica, aunque no desde luego tan exhaustiva, a la concepción de la verdad como valor; cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 26.

En primer lugar que la *aísthesis*, el aprehender sensible, no es verdadera en un sentido derivado sino primario. Como dice Aristóteles y a Heidegger le gusta recordar, «la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera»[13]. De hecho la falsedad sólo se puede dar donde hay lugar para la síntesis. «El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en la composición. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos»[14]. Esto es, allí donde el ente no es captado en sí mismo sino que lo es *como esto y esto*; es decir, en su *carácter de cómo* (*Als was Charakter*). En este último caso el aprehender se da en el cómo del aprender-con, del tomar algo conjuntamente. Y sólo en estas condiciones puede conducir a error o engaño (IN 30-31).

Esto significa, en definitiva, que el ser verdad del *lógos* se constituye mediante un rodeo que pasa por la falsedad. Por eso concluye Heidegger que «la tendencia a representar el objeto en el *cómo* (*Als*) es absolutamente fundamental para la posibilidad del *pseûdos*» (IN 31). La verdad no está originariamente vinculada al *lógos*. Esto es lo que a Heidegger le interesa destacar ahora. Y por eso le agrada añadir que Aristóteles ve el estar o permanecer oculto como algo positivo; que, de hecho, *verdad* tiene etimológicamente un carácter privativo (*a- létheia*) y se impone, por tanto, como una tarea, como algo que se ha de conquistar (IN 31- 33).

El propósito que Heidegger persigue al insistir en que la *aísthesis* es primariamente verdadera y en que la composición y la división son la condición específica de posibilidad de la falsedad, es mostrar que la verdad no se da de manera primaria en el juicio. Que verdad es, ante todo, lo que su significado etimológico muestra.

Por eso, en segundo lugar, Heidegger insiste en que el *lógos* mismo ha de ser tomado según su carácter intencional. Lo que supone que es *apóphansis*; esto es, un dejar aparecer al objeto desde él mismo. De este modo, el *légein* proporciona al ente en sí mismo. Lo que ya ahora significa que éste se muestra en su *como-qué* desvelado (*Als-was*) (IN 32).

En tercer y último lugar, Heidegger afirma (frente a algunas concepciones imperantes en su tiempo) que, en definitiva, el *ón hos alethés* no es realmente un ser ni tampoco un ámbito de ser o el ámbito de valor de los juicios verdaderos. Es el ente mismo en el cómo

13. *De Anima*, III, 427b 12.
14. *Ibid.*, 430b 1-4.

de su desvelado ser aprehendido. A su juicio esta interpretación de la verdad eliminaría muchos problemas creados de manera artificial (IN 32-33).

Enseguida tendremos que volver sobre esta comprensión de la verdad como propiedad del ente en su ser aprehendido. Por el momento habremos de señalar que la caracterización de la *alétheia* realizada por Heidegger en el *Informe Natorp* tiene como objetivo desmontar la comprensión tradicional de la verdad según la cual, en definitiva, ésta se limitaría a ser una propiedad de los juicios. Ya en el semestre de invierno de 1924-1925 (cuando Heidegger vuelve a acometer unas interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles) expone con cierto detenimiento la que, a su entender, ha sido la historia de la lógica. Una historia que no es casual sino que tiene su origen en el mismo *Dasein*. Éste, en efecto, se mueve en la forma inmediata y cotidiana de conocer, en el *lógos*, y al caer (*Verfallen*) en el mundo cae también en el *legómenon*. Pero al transformarse el *lógos* en puro *legómenon* el *Dasein* ya no entiende que «en él mismo y en su forma de ser se esconde el *problema*»[15].

Así es, la primera forma que tiene el *Dasein* humano de desvelar es hablar acerca de las cosas porque el *lógos* es el que adopta primariamente la función de desvelar. Pero, puesto que ese *lógos* es también comunicación, puede adoptar el sentido del *legómenon*, lo que, como también se explica en *Sein und Zeit*, hace que en nuestra relación con los demás nos mantengamos en el ámbito de lo oído sin tener ninguna experiencia originaria del ente de que se trata. Así es como las proposiciones llegan a ser autónomas y así es como el *légein*, advierte, adquiere independencia respecto de las cosas. De este modo el *Dasein* se mantiene en la *palabrería* (*das Gerede*). Y es precisamente a este *lógos* al único al que se le reconoce la verdad y la falsedad. Por eso se entiende que nos planteemos preguntas tales como dónde se encuentra la verdad proposicional o cómo pueden adecuarse las proposiciones a las cosas[16].

Ya en la primera parte del *Informe Natorp*, Heidegger ha acudido a la *Verfallenstendenz* para explicar cómo existe en el mismo *Dasein* una tendencia que explica que suceda, como destino, lo que en realidad no pertenece a la esencia del ser humano o de las cosas. Sin embargo, a causa de dicha tendencia, tal acontecer es inevitable. De hecho, el pensador de Messkirch entiende toda la filosofía occiden-

15. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 27.
16. Cf. *Ibid.*, 26-27.

tal como destino, en el sentido en que se acaba de indicar. No obstante, en la interpretación de 1922 sobre la *alétheia* y el *lógos* todavía no se encuentra una declaración tan explícita como la que acabamos de recoger. Algo que quizá se debiera a la premura de su trabajo.

Lo que sí encontramos en su manuscrito es una concepción de la verdad de los entes que será afinada muy pronto, como ya se ha anunciado. Todavía en el *Informe Natorp*, Heidegger sostiene que lo verdadero es el ente mismo en el cómo de su ser aprehendido, desvelado. Pero ya en el *Sofista* queda constancia del giro que sufre esta comprensión cuando su autor afirma taxativamente que la verdad es una determinación del ser del *Dasein* humano. Que lo que, en definitiva, es verdad es el *Dasein*[17]. Ésta es también la tesis que Heidegger sostiene en el conocido parágrafo 44 de *Ser y tiempo*. Lo mismo se puede encontrar en el curso de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, donde Heidegger sostiene que lo que propiamente es verdadero es el *Dasein* puesto que él es en la verdad[18].

En concreto, al dar comienzo a la «parte introductoria» del *Sofista*, Heidegger dice que la *alétheia* es una determinación del ente en la medida en que éste sale al encuentro. Pero no pertenece al ente como si éste no pudiera ser sin el desocultamiento, ya que la naturaleza existe también antes de que sea descubierta. De modo que la *alétheia* es un particular carácter de ser del ente que le corresponde en la medida en que se encuentra en relación a un *mirar hacia*, a un abrir que ejerce la circunspección en el ámbito de los entes, al *Dasein* humano, en definitiva. Por otra parte, Heidegger precisa que en la medida en que ser y presencia se identifican hay que admitir que lo *alethés* también es en el *ón* como un carácter del ser mismo. Ahora bien, el abrir con relación al cual es la *alétheia* es él mismo un modo de ser del ente que es el *Dasein* humano. Por lo tanto y en definitiva, *aletheúein* significa: ser-descubridor, sacar al mundo desde su cerramiento y ocultamiento[19]. Todo esto, opina Heidegger, se recoge con acierto en la afirmación aristotélica: *aletheúein he psiché*:

> La verdad es ciertamente un carácter del ente en la medida en que sale al encuentro, pero en su sentido auténtico es, sin embargo, una determinación del ser del mismo *Dasein* humano [...]. El *Dasein* hu-

17. Cf. *Ibid.*, 23.
18. Heidegger, 1975, GA 24, 317-320.
19. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 17.

> mano es, por tanto, el que, en definitiva, es verdadero; es en la verdad si traducimos *alétheia* como verdad. Ser-verdadero, ser-en-la-verdad como determinación del *Dasein* significa: tener a disposición, desoculto, al ente correspondiente con el que el *Dasein* mantiene relación[20].

En consecuencia, el ser-descubierto es un efecto del *Dasein*.

En el *Informe* que envió a Paul Natorp, Heidegger no se detuvo excesivamente en la exposición de su concepción de la verdad. Se trata, sin embargo, de una cuestión central en su pensamiento que, como la relativa al sentido del ser, nunca desapareció de su horizonte. Quizá por eso, consciente de haber realizado una presentación insuficiente del fenómeno de la verdad, apuntó que para mostrarlo de forma adecuada sería preciso realizar (además de las interpretaciones del *De Anima*) un análisis fenomenológico de los siguientes textos aristotélicos: *Metafísica*, VI, 4 y V, 29; *De Anima* III, 5 ss.; *De Interpretatione* y, sobre todo, *Metafísica* IX, 10. Análisis que efectivamente Heidegger acometió en los años posteriores, en especial durante el curso de 1925, *Lógica. La pregunta por la verdad*[21].

## 2.2. Noûs

Una vez precisadas las cuestiones que considera inexcusables con relación a la verdad como *alétheia*, esto es, como *custodia del ser en la verdad*, Heidegger puede acometer el segundo aspecto de la parte propedéutica que se ha fijado. Ha de intentar una comprensión fenomenológica del *noûs* porque, como él mismo ha dicho, la correcta interpretación del fenómeno de la verdad está indiscerniblemente vinculada a ella. Sólo así será posible, a su juicio, entender de manera adecuada la relación estructural de los fenómenos que constituyen el objeto de su investigación.

Siguiendo siempre a Aristóteles, Heidegger entiende que el *légein* es el modo en que el *noeîn* se realiza. En efecto, el *noeîn* no sería propiamente una posibilidad del *Dasein* humano que para conocer ha de recurrir al lenguaje, ha de interpelar a las cosas y ha de hablar acerca de ellas. Por esto mismo (como se acaba de ver) el *légein* es *síntesis* y, por lo mismo, también *diaíresis*. En efecto, aquello en lo que cabe la unión cabe, por lo mismo, la separación (IN 33)[22].

20. *Ibid.*, 23.
21. Cf. *Ibid.*, 127-195.
22. En el *Sofista* Heidegger afirma que, en general, Aristóteles dice poco acerca

Para realizar su exposición sobre el *noeîn* Heidegger se apoya en tres conocidos textos de Aristóteles pertenecientes también al libro III del tratado *Acerca del Alma*. En primer lugar, cita sumariamente aquel texto donde Aristóteles dice que existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro que es capaz de hacerlas todas. Este último es semejante a una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas [...] a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz»[23] (IN 33).

En segundo lugar, Heidegger recuerda aquel texto de Aristóteles donde sostiene que mientras que la enunciación predica algo de un sujeto y es siempre, por tanto, verdadera o falsa, no ocurre lo mismo con todos los tipos de intelección sino que «cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto»[24]. Es, como le gusta recordar a Heidegger, *áneu lógou*; esto es, no adopta la modalidad de la predicación: *ou tì katá tinos*.

En tercer lugar, y con relación a lo que se acaba de decir, Heidegger trae a colación el texto en el que Aristóteles afirma que «la intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error»[25] (IN 33).

Por último, el aspirante a la plaza de Marburgo recuerda el modo en que Aristóteles compara *noûs* y *aísthesis* insistiendo en que, del mismo modo que la sensibilidad, también el *noûs* se limita a proporcionar simplemente el *aspecto*, el *eîdos*, de las cosas. Al hacerlo está parafraseando el conocido pasaje en el que Aristóteles compara el intelecto a la mano diciendo que: «el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles»[26] (IN 34).

del *noûs* porque es el fenómeno que le proporcionó más dificultades (cf. *Ibid.*, 58). En efecto, lo propio del *noûs* es que su desvelamiento se dé sin *lógos*, puesto que éste último es siempre un interpelar algo como algo y ha de ser entendido, por tanto, como afirmación y negación. Pero aunque el *noûs* como tal no constituye una posibilidad del *Dasein* humano, sin embargo, en la medida en que es caracterizado como un aprehender y captar sí se puede dar en él. Aunque se tratará siempre de *noûs inauténtico*, ya que no será nunca un ver puro sino siempre *dianoeîn*. Cf. *Ibid.*, 59.

23. *De Anima*, III, 430a 15.
24. *Ibid.*, 430b 27-8.
25. *Ibid.*, 430a 26.
26. *Ibid.*, 432a 1-3.

Con todo ello lo que Heidegger quiere mostrar es que el carácter básico del *noeîn* es el aprehender; que el *noûs* es el aprehender puro. Y que por lo mismo es, en términos absolutos, la condición de posibilidad de todo conocimiento. Dicho con sus propios términos, es la condición de posibilidad de todo desvelamiento, de cualquier forma de custodia del ser en la verdad. Un asunto que se va a revelar de gran importancia en su posterior interpretación de la *phrónesis* porque, a pesar de que Heidegger admite inequívocamente su carácter discursivo, señala sin embargo que éste es posible porque hay antes una intuición, *aísthesis* dirá, que es la que hace posible lo específico de la prudencia: la plena captación de lo más extremo, del instante.

Pero ciñéndonos todavía a la interpretación del *noûs*, Heidegger va a precisar que es lo que hace posible el *hacia qué* (*Worauf*) de cualquier forma de trato, justamente porque es capaz, como acabamos de ver, de ser todas las cosas. Esto hay que entenderlo en el sentido de que proporciona la posibilidad, el poder, de disponer sobre ellas; del mismo modo que lo hace la luz. Heidegger recuerda, además, que el *noûs* es *enérgeia* y que, como tal, lo es siempre en una de las formas concretas del trato; es decir, en una de las diversas formas de desvelamiento del ser, ya sea éste producción (*téchne*), acción (*phrónesis*) o determinación (*epistéme*)[27]. Y puesto que es lo que posibilita la visión puede ser caracterizado también como lo que ilumina el trato, siempre que se tenga en cuenta que esta iluminación a la que se ha referido tiene el sentido de custodiar el ser en la verdad. En este contexto se entiende que Aristóteles afirme que el *noûs* es, como la mano, *instrumento de instrumentos* porque, como dice Heidegger, sólo mediante el *noûs* y en el *noûs* se hacen *visibles* los objetos; sólo en él llegan a ser vistos; se muestra su aspecto (IN 34).

Además el autor del *Informe Natorp* quiere destacar la imposibilidad del error en el *noûs*. En efecto, ya hemos visto que su objeto es lo que se da sin *lógos*, esto es, sin composición ni división; lo que no puede ser determinado de acuerdo con el *carácter de como qué* (*Als-was Charakter*); es decir, aquello que no puede ser aprehendido por su referencia a algo otro porque no es separable. Por este motivo no cabe en él la posibilidad de la falsedad. Una vez más hay que insistir en que es *aísthesís tis*; en que se limita a proporcionar el aspecto, el *eîdos*, de un objeto (IN 34).

27. Los movimientos descubridores fundamentales del alma identificados por Aristóteles son *poíesis*, *prâxis* y *theoría*. Y sus tres disposiciones correspondientes: *téchne*, *phrónesis* y *epistéme*. IN 34.

Pero a Heidegger le interesa también, de forma muy particular, mostrar cómo tiene que ver ese *noûs* que ha caracterizado fenomenológicamente con la sabiduría y la prudencia, dado que ambas constituyen sus dos formas eminentes de realización. De este modo se va abriendo paso, además, para la interpretación de estos dos últimos fenómenos. Pues bien, la explicación es sencilla, aunque ambas sean discursivas (con *lógos*), tienen que ver con lo extremo: ya se trate de los primeros principios indemostrables o de lo más particular y contingente. Con relación a esto conviene tener en cuenta lo que dice el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*:

> *El* noûs *tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones,* porque tanto *de los límites primeros como de los últimos hay intuición (noûs) y no razonamiento (lógos)*; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros, y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Estos son, en efecto, los principios (*archaí*) de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible (*aísthesis*) de estos particulares, y ésta es la intuición (*noûs*)[28].

Los límites inmutables y lo extremo y contingente, que son los *archaí* de la causa final (*Wofür*, la denomina Heidegger), constituyen los objetos de intuición del *noûs*. Los primeros, cuando se trata de la sabiduría; los segundos, en el caso de la prudencia. Una intuición sin la cual las dos formas de custodia del ser en la verdad no serían posibles.

En definitiva, la custodia en la verdad de los *archaí* (*Vonwoaus*) es posible por el *noûs*. Sólo gracias a él llegan a ser disponibles en el sentido de que llegan a ser (o pueden ser) desvelados. Algo que es imprescindible para que un campo de objetos (el que sea en cada caso) sea verdaderamente accesible. Esta posibilidad que abre el *noûs* es, por tanto, su mayor contribución; y, como se acaba de mostrar, sus formas concretas de realización son *sophía* y *phrónesis* (IN 34).

Con estas escuetas precisiones Heidegger concluye su interpretación de los dos fenómenos anunciados: *alétheia* y *noûs*. Más tarde, singularmente en el curso de 1925, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, se extenderá com mayor detalle en la exposición de su interpretación de *lógos* y *alétheia*. También en el *Sofista*, antes de dar por concluida la parte introductoria, dedica un extenso epígrafe a

28. *Ética a Nicómaco* VI, 1143a 35-b 1-5. Las cursivas son mías.

tratar las mismas cuestiones: la relación de *lógos* y *noûs*; la debatida diferenciación entre *lógos apophantikós* y *lógos semantikós* y la crítica a la teoría del juicio como lugar de la verdad[29]. Es más, en ese curso la función del *noûs* y su vinculación con el *lógos* resulta central para la misma exposición de la naturaleza de la prudencia. Pero no sólo es central con relación a este objetivo. Es que, además, le sirve a Heidegger para desterrar de una vez por todas la concepción según la cual el lugar propio de la verdad es el juicio.

Por el momento, en el *Informe Natorp* todo su interés se orienta al análisis aristotélico de la prudencia. Asunto sobre el que habremos de reflexionar a continuación.

### 3. *La* prudencia, *determinación ontológica del* Dasein

De entre las cinco formas en que el alma custodia al ente en la verdad hay dos, ha advertido Heidegger, que van a ser interpretadas por Aristóteles como las formas auténticas de realización del *noûs*, *del aprehender puro* (*reines Vernehmen*): *sophía*, *el entender que ve propiamente* (*eigentlich-sehendes Verstehen*) y *phrónesis*, *circunspección solícita* (*füsorgliches Sichumsehen*). Pues bien, la interpretación va a partir del análisis de estas dos virtudes dianoéticas para centrarse enseguida en la prudencia y extraer las consecuencias ontológicas que, a su juicio, están implícitas en ella (IN 29).

En el espacio que dedica a la *phrónesis*, Heidegger comienza subrayando lo que considera determinante: en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue la sabiduría de la prudencia aduciendo que aquélla custodia en la verdad el ente —y su *arché*— que es siempre y necesariamente. Por el contrario, la prudencia custodia en la verdad al ente —y su *arché*— que no es ni siempre ni necesariamente. Una caracterización que, a juicio de Heidegger y como se ha señalado al principio de este capítulo, acarreará unas consecuencias nefastas para la ontología y la lógica occidentales porque el Estagirita acabaría otorgando la primacía a la sabiduría de manera incondicional.

Por lo que respecta a la sabiduría todo lo que dice Heidegger en el *Informe Natorp* se resume prácticamente en el párrafo anterior. Sabemos que no le interesa el análisis fenomenológico de esta virtud por sí misma, sino tan sólo en la medida en que sirve para mostrar

29. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 179-188.

que la prudencia es inadecuadamente caracterizada por comparación con la sabiduría.

Sin embargo, antes de concluir la presentación conjunta de estas dos formas de custodia del ser en la verdad, Heidegger vuelve a destacar lo que ambas tienen en común: que se realizan *metà lógou*; es decir, mediante un pensamiento discursivo. Algo que es constitutivo de las dos puesto que, como vuelve a aclarar, forma parte de su función específica el captar los *archaí*, pero no como cosas en sí mismas, sino en su más preciso y genuino sentido: como *archaí für* (IN 34-35). Esto es, el *para qué* (*Wofür*) es custodiado como aquello que tiene que ser determinado en el *lógos*. También en este caso nos encontramos frente a una clarificación relevante, puesto que Heidegger —particularmente por su vinculación con el fenómeno de la *alétheia*— estaba interesado, como hemos podido advertir, en la caracterización fenomenológica del *noûs* y del *lógos*. Hay que tener en cuenta, además, que este asunto es relevante para el análisis de la *euboulía* que, como dice Heidegger, es la forma concreta de realización del *légein* que es inmanente a la *phrónesis* (IN 37). Su análisis lo acomete por vez primera en el *Sofista*.

A Heidegger le interesa subrayar de modo muy especial que lo que la prudencia custodia en la verdad es la vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma; en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma. Dicho con expresión heideggeriana, el ente que custodia la prudencia es el *hacia qué del trato* (*Worauf des Umgangs*) de la vida humana consigo misma y el *cómo* (*Wie*) de ese trato en su propio ser. El *trato* al que Heidegger se refiere no es otra cosa que la *prâxis* como él mismo aclara: «el actuar sobre sí mismo en el *cómo* de la relación no productiva sino siempre, precisamente, de la relación propia de la acción. La *phrónesis* es la clarificación del *trato* que la vida va co-realizando en su ser» (IN 35).

La lectura de la *Ética a Nicómaco* que Heidegger realiza no le permite entender de otro modo la prudencia. Aristóteles es muy explícito a este respecto: «En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente *para sí mismo, no en un sentido parcial* sino para vivir bien en general»[30]. Y también: «Se llama prudente al que puede examinar bien *lo que se refiere a sí mismo,* y eso es lo que se confiará a ese hombre»[31].

30. *Ética a Nicómaco* VI, 1140a 25-28. Las cursivas son mías.
31. *Ibid.*, 1141a 25-6. También, *Ibid.*, 1141b 30-31 y 1142a 6-7. Las cursivas son mías.

Así pues, parece que también para Aristóteles el objeto de la prudencia es la misma vida humana; es decir, no sólo la virtud moral, no sólo la acción buena. O dicho de otro modo, el objeto de la prudencia no serían las virtudes éticas (ni separada ni conjuntamente), ni tan siquiera lo sería la excelencia moral. El objeto sería la propia vida. En la prudencia se haría presente el mismo *Dasein* humano. Algo que, como se volverá a mostrar quizá más nítidamente cuando nos refiramos a la interpretación realizada en el *Sofista*, tendrá profundas consecuencias ontológicas. Porque no se trata tan sólo de que Heidegger se limite a vincular de algún modo *phrónesis* y facticidad; lo que busca va más allá: pretende, como se ha anunciado, una ontologización de la *phrónesis*. Esto es, quiere hacer de la *phrónesis* una determinación ontológica y no sólo óntica del *Dasein*.

Una vez que ha destacado netamente que la *prâxis* puede ser caracterizada como la relación de la vida consigo misma, Heidegger va a dar un decisivo paso adelante en su interpretación de la prudencia. De lo que se trata es de mostrar que en la *phrónesis* se constituye el *kairós* (IN 35). En la *Ética a Nicómaco* no hay indicios de que Aristóteles sostuviera algo así de manera explícita. Por el contrario, las connotaciones de la idea heideggeriana de *kairós* son fuertemente cristianas y, como hemos podido ver, el autor del *Informe Natorp* lo descubre en las epístolas de Pablo. En cualquier caso, no hay duda de que se trata de un importante elemento que va a incorporar a su particular interpretación de la actividad humana y así a la analítica existencial. Un descubrimiento que, en definitiva, va a formar parte central de su ontología fundamental. Y es que con la idea de *kairós* se ofrece una comprensión de la temporalidad que nada tiene que ver con la comprensión habitual del tiempo físico y que resulta adecuada para el propósito heideggeriano de comprensión del ser y el tiempo. En último extremo se puede decir que el discípulo de Husserl cree encontrar en Aristóteles una anticipación, si bien a un nivel puramente óntico, de la intuición que él eleva a una potencia ontológica en la ecuación de ser-ahí y temporalidad[32].

Kisiel ha señalado que el recurso al *kairós* para indicar el peculiar desarrollo (*Zeitigung*) del *Dasein* que no es objetivo, es decir, el despliegue de su actualización, comparece por vez primera en el semestre de invierno de 1921-1922[33]. Como ya se ha señalado al estudiar la primera parte del *Informe*, el sentido del desarrollo (*Zeiti-*

32. Cf. Volpi, 1994a, 381.
33. Cf. Kisiel, 1993, 501.

*gunssinn*) constituye la cuarta dimensión que completa el triple sentido del movimiento intencional. No obstante, la idea de realización o despliegue, de desarrollo, entendida como el poder productivo del tiempo en su plena posibilidad generativa, sólo comparece en *Ser y tiempo* y en el pensamiento posterior de Heidegger. Por su parte, la temporalidad, entendida en su sentido cristiano, kairológico, surge por vez primera en octubre de 1922 determinando el sentido básico de lo histórico[34].

Es preciso tener en cuenta estas observaciones que no tienen una finalidad erudita ni encuentran en la erudición su valor. Su importancia radica en que ponen de relieve la transformación del pensamiento heideggeriano y la nueva orientación que adopta. Todo parece indicar que en el otoño de 1922 Heidegger expresa con particular agudeza la singular trascendencia que la comprensión del *kairós* tiene para la ontología fundamental. Es cierto que las ideas de tiempo, temporalidad y temporalización están ya presentes desde 1919; pero la novedad descubierta en el *Informe Natorp* estriba, conviene repetirlo una vez más, en que con el concepto de *kairós* Heidegger cree poder descubrir y establecer esa particular temporalidad del *Dasein*.

Lo que a Heidegger le interesa en 1922 es entender la especificidad propia del *Dasein* como ser que actúa, frente al yo que piensa, el sujeto o la conciencia. Se ha señalado ya que los existenciarios en los que se manifiesta la esencia del *Dasein* tienen que ver con su actividad específica que, como veremos en el capítulo 5, es *práxico-poiética*. La sola centralidad del *cuidado* (*Sorge*) lo pone suficientemente de relieve. Pues bien, uno de los aspectos que resultan relevantes en la interpretación de la prudencia realizada por Heidegger en el otoño de 1922 es, precisamente, el modo en que establece la vinculación entre *prâxis* y *kairós*.

Si es cierto que el tratamiento del *kairós* no comparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, también lo es que hay numerosos pasajes que permiten una interpretación dirigida en ese sentido. Para poder realizarla Heidegger se apoya en aquellos lugares en los que el Estagirita sostiene que la prudencia tiene que ver con lo particular; es más, con lo más extremo. La prudencia, dice, «debe conocer también *lo particular*, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular»[35]. Además, podemos recordar aquel pasaje donde Aristóteles insiste en que la prudencia «debe conocer también lo

34. Cf. *Ibid.*, 510.
35. *Ética a Nicómaco*, VI, 1141b 15-16.

particular, porque es práctica *y la acción tiene que ver con lo particular*»[36]. Por último hay que tener en cuenta lo siguiente:

> Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a *lo más particular* (*éschaton*), como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, al intelecto (*noûs*), pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, *a lo más particular* de lo que no hay ciencia sino percepción sensible (*aísthesis*)[37].

A Heidegger le interesa insistir en el carácter concreto y extremo de la acción, puesto que a partir de aquí va a mostrar su naturaleza *kairológica*. Así, interpretando a Aristóteles, indica que «el actuar activo y solícito (*handelnde, fürsorgliche Behandeln*) es siempre concreto en el cómo del trato diligente con el mundo» (IN 35). Y añade, además, que la *phrónesis* hace accesible la situación del que actúa precisamente porque fija el *por lo qué* (*oú éneka*: *Weswegen*), determina el *para qué*, capta el *ahora* y señala el *cómo* (IN 35). Es decir, la *phrónesis* desvela al *Dasein* en su situación fáctica porque es capaz de *ver* todas las determinaciones concretas, singulares, que intervienen en cada acción.

En definitiva, Heidegger termina caracterizando la *phrónesis* como un simple y puro abarcar el instante de un vistazo (IN 35); esto es, sin reflexión, sin *lógos*. Lo que no supone que pretenda negar absolutamente el carácter discursivo de esta forma de desvelamiento, puesto que con anterioridad ha reconocido y destacado que es *metà lógou*. Sin embargo, puede sostener con Aristóteles que, antes y quizá ante todo, es *aísthesis*.

Para entender esta articulación es útil acudir al *Sofista* donde Heidegger se detiene más largamente en el papel que el *noûs* desempeña en la prudencia. Allí precisa que, aunque es indudable que la prudencia se realiza *metà lógou*, éste no lo es todo pues en cada palabra que pronuncia habla de y para lo *praktón*. Es el mismo Aristóteles quien afirma que de poco sirve saber en teoría lo que producirá la salud y aclara que hay algunos que sin conocer la teoría son más prácticos que los que saben. «La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o *preferentemente el de las cosas particulares*»[38]. Por eso Heidegger puede concluir que la

36. *Ibid.*, 1141b 14-16. Las cursivas son mías.
37. *Ibid.*, 1142a 23-27. Las cursivas son mías.
38. *Ibid.*, 1141b 21-22. Las cursivas son mías.

prudencia está más en la *prâxis* que en el *lógos*; que la *prâxis* es lo decisivo porque ella es para la *phrónesis arché* y *télos*. Esto establece una diferencia sustancial entre la prudencia y la sabiduría[39].

Heidegger aclara que con relación a la deliberación, al juicio práctico, lo *éschaton* —las cosas particulares a las que se acaba de referir Aristóteles— constituye el límite más extremo. Por lo tanto, esas cosas particulares son aquéllo con lo que la deliberación (*Dursprechen*) llega a su fin, donde de algún modo queda detenida. Y, con ello, donde queda detenido el *lógos*. Lo *éschaton* representa aquel momento del ser en los entes concretos en que la reflexión se detiene para dar paso a la acción[40]. De hecho, Aristóteles denomina también a los *éschata*, *praktá*. Por eso, puesto que el *lógos* se detiene, Heidegger considera necesario averiguar hasta qué punto la prudencia es también *noeîn*.

Aristóteles atiende a este fenómeno, por comparación con la sabiduría, en *Ética a Nicómaco* VI, 12, 1143a 35 ss.: como ya hemos visto, la simple aprehensión de los *éschata* que es propia del *noûs* es posible en dos direcciones: o bien se dirige a los *archaí* puros, a los últimos elementos de lo que es siempre, o bien se dirige a lo más extremo en el sentido del *esto* y *lo otro* que corresponde en cada caso; es decir, a lo que es siempre de otro modo[41].

En definitiva, toda reflexión termina en la *aísthesis*[42]. De ella trata también Aristóteles en el capítulo 9 de la *Ética a Nicómaco* y Heidegger en el apartado en el que estudia la relación entre el *noûs* práctico y la *aísthesis*. Una *aísthesis* cuya peculiaridad es que algo se muestra simplemente: la cosa sale simplemente al encuentro, habla por sí misma, ya no necesita del predicar ni del mostrar que es propio del *lógos*. Entonces sólo resta la posibilidad del *mirar hacia* y así captar la cosa[43]. En el caso de la prudencia, hacia lo que se mira es hacia el *cómo* y *a través de qué medios y caminos*. Así se muestra, una vez más, que la *aísthesis* de la *phrónesis* está referida a los *praktá*. De modo que es un ver último con la peculiaridad de que es un *mirar circunspecto* (*umsichtiges Hinsehen*); esto es, está dirigido a la *eupraxía* de tal manera que los objetos que son captados en él tienen el carácter de lo útil (*symphéron*)[44].

39. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 130-140.
40. Cf. *Ibid.*, 157-158.
41. Cf. *Ibid.*, 158.
42. Cf. *Ibid.*, 159.
43. Cf. *Ibid.*, 161.
44. Cf. *Ibid.*, 162-163.

Con estas aclaraciones podemos entender el siguiente paso que da Heidegger en su interpretación de la prudencia en el *Informe Natorp*. Si los *éschata* constituyen el límite de la deliberación y por lo tanto el arranque de la acción; si, por lo tanto, los *éschata* son también, como se ha dicho, *praktá*; si en la *aísthesis* propia de la prudencia la cosa comparece como lo que ha de ser procurado, como lo útil que conviene; si todo esto es así, entonces se entiende que lo *prákton* (que es lo que ha de ser desvelado por la prudencia), es algo que todavía no es determinado, dado. Es, por el contrario, algo que se ha de hacer, que se ha de procurar y que existe sólo como el *hacia qué* de la actividad humana que *procura* (*besorgt*). Pero que no sea algo determinado y terminado no significa, naturalmente, que no sea nada. Como objeto de la acción que procura es un *todavía no* que será cuando se realice la acción, pasando entonces del *todavía no* al *ya*. Ahora bien, como precisa Heidegger, esos dos momentos temporales no han de ser considerados por separado sino en su unidad (IN 35-36). He aquí, pues, como en el objeto de la *phrónesis*, cuando es suficientemente interpretada, comparece el *instante* (*Augenblick*), el *kairós*. Ahora se entiende mejor la conclusión de Heidegger:

> La *alétheia praktiké* no es otra cosa que el pleno instante, desvelado en cada caso, de la vida fáctica en el *cómo* (*Wie*) de la decisiva disposición al *trato* (*Umgang*) con ella misma y esto dentro de una relación fáctica del procurar (*faktischen Besorgensbezuges*) con el mundo que sale directamente al encuentro (IN 36).

La *phrónesis* desvela el pleno instante de una vida que es *trato* consigo misma; es decir, acción. Por eso es *epitáctica*. La prudencia es efectivamente una ordenación a la acción. Heidegger lo dice como se cita a continuación:

> [La prudencia] ofrece al ente bajo el carácter de lo que ha de ser procurado, proporciona y mantiene en ese respecto cada determinación del instante, el correspondiente cómo, para qué, en qué medida y por qué. En cuanto que aclaración epitáctica pone al *trato* (*Umgang*) en la actitud fundamental de la disposición para..., del decidirse a... El *hacia qué* que está mencionado aquí, el ente del instante, se sitúa bajo el punto de vista de la significatividad para..., de lo que es procurable, de lo que ha de ser resuelto ahora. La *phrónesis* es una vision *katá sympheron pros to telos*[45] (1142b 32) (IN 36).

45. «Conforme a lo conveniente con relación a un fin».

En definitiva, ya se ha dicho lo que Heidegger quiere destacar: que la *phrónesis* es el modo en que el instante pleno es custodiado en la verdad. Lo que significa que ha de custodiar también los *archaí*, sin lo cual, como ya ha recordado, no se daría el desvelamiento que es propio de la prudencia. Algo que es posible gracias a ese *noûs* —caracterizado ya fenomenológicamente— que no es razonamiento sino intuición, captación inmediata de lo más extremo. Y, en el caso de la *phrónesis*, de lo individual, particular y concreto, que es precisamente la *arché* de la acción, el porqué del actuar. Por eso dice Heidegger que «la *arché* es lo que es siempre sólo en la concreta referencia al instante, está ahí en el ser visto y ser captado, en esto y para éstos» (IN 36).

Que en la *phrónesis* se desvele el instante tiene profundas consecuencias para la analítica del *Dasein* que Heidegger ya había emprendido entonces. Unas consecuencias que, a mi juicio, se manifiestan singularmente cuando se tiene en cuenta el *kairós* al que nos hemos estado refiriendo. Ya en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* dice su autor que el *Dasein* sale al encuentro en el cómo de un estar preocupado, ocupado, con el mundo entorno[46], y que, como tal, el *Dasein* tiene su *temporalidad* (*Zeitlichkeit*). En cuanto que *ocupado* el *Dasein* está ahí como *todavía no*, *ya para*, *casi*, *hasta ahora*, *por primera vez*, *en definitiva*. Se trata de lo que Heidegger caracteriza como los momentos *kairológicos* del *Dasein*. Señala, además, que a partir de esa *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) se hacen comprensibles, por vez primera, todos los momentos fundamentales del tiempo. Como ya se ha dicho, la temporalidad (que en modo alguno es reductible al tiempo físico) y su explicación se extraen a partir del *kairós* porque la temporalidad del Dasein es *kairológica*.

Esta comprensión heideggeriana de la prudencia y del *kairós* tiene una serie de consecuencias que Franco Volpi ha puesto de relieve acertadamente. En primer lugar, hay que destacar el predominio del futuro porque el *Dasein* se vincula con su ser con una relación de tipo práctico y las actitudes prácticas —deliberación y decisión— tienen que ver con el futuro. Algo que contribuye también al rechazo de la metafísica de la presencia. En segundo lugar, hay que destacar que el ser es siempre el propio del *Dasein*. Se trata del concepto de *Jemeinigkeit* desarrollado por Heidegger y que se apoya en la comprensión aristotélica según la cual la *phrónesis* es un *autó ei-*

46. Cf. Heidegger, 1988, GA 63, 102. Además, «Dieses Sorgen als Besorgtsein bestimmen wir als Besorgnis», Heidegger, 1985, GA 61, 136.

*dénai*, un saber que se refiere a nosotros mismos. De modo que en el proyecto de la existencia yo decido mi propio ser, nunca el de los demás. En tercer lugar y en consecuencia, hay que señalar que lo que diferencia al *Dasein* del resto de los entes es su *tener-que-ser*. En cuarto y último lugar, lo dicho hasta ahora conduce, necesariamente, al abandono de la teoría de la autoconciencia. Porque la identidad del *Dasein* se constituye según una modalidad prática. Por ello no basta con tomar en consideración los actos intelectivos superiores, además se ha de atender a las pasiones: *Stimmungen*[47].

Cuando llegamos al final de sus interpretaciones sobre la *phrónesis* aristotélica vemos que, en efecto, Heidegger valora muy positivamente el modo en que Aristóteles descubrió todas sus determinaciones y el ente cuya custodia le pertenece. En efecto, reconoce que el Estagirita fue capaz de descubrir y de destacar el carácter de ser que era propio del ente que la *phrónesis* custodia en la verdad. Y no sólo eso, además logró una cierta comprensión del mismo carácter de ser que es propio de la prudencia, puesto que la entendió como uno de los modos en que el ser puede ser custodiado en la verdad. Por último, Aristóteles descubrió que, en cuanto que *héxis*, la prudencia es lo que se realiza en la vida como su posibilidad más propia y lo que pone esa misma vida en una determinada situación.

Pero todavía hay más: Heidegger añade que Aristóteles no sólo ofrece una comprensión del ente y del carácter de ser que es custodiado en la verdad por la *phrónesis*: la vida en el *cómo* concreto de un *con qué del trato* (IN 37). Además, propone una primera comprensión del carácter de ser que la *phrónesis* tiene en sí misma. Queda, en efecto, caracterizada como *héxis*, como un *cómo* del *disponer de* (*Verfügen über*) la custodia del ser en la verdad. Ahora bien, en cuanto que *héxis*, es *ginómenon tês psichés*: lo que se realiza a sí mismo en la vida como su posibilidad propia y conduce a ésta a una determinada situación. Así pues, en la *phrónesis* aristotélica se muestra, en opinión de Heidegger, una duplicación del respecto en el que es situado el hombre y el ser de la vida que resulta decisivo para el destino histórico espiritual de la explicación categorial del sentido de ser de la facticidad.

Con esa referencia a la posibilidad de determinar el ser de la *phrónesis* nos encontramos situados de lleno nuevamente en el núcleo de los intereses ontológicos heideggerianos. La *phrónesis* constituye un tipo de ser y *phronimós* es el ser humano que actúa bien

47. Cf. Volpi, 1994a, 354-355.

en el sentido de que decide sobre su propia vida en la acción. El autor del *Informe Natorp* entiende que esta posibilidad de ser pasó desapercibida para Aristóteles y por ello, ya lo hemos mostrado anteriormente, no alcanzó su auténtica dimensión ontológica.

En el siguiente apartado se exponen las razones que, a juicio de Heidegger, explican esta inadvertencia por parte de Aristóteles.

## 4. *Radicalización ontológica de la idea de movimiento. Consecuencias para el ser de la vida fáctica*

Comenzaremos sintetizando brevemente en qué consiste la radicalización ontológica de la idea de movimiento que Heidegger critica en su manuscrito.

Se recordará que, refiriéndose a la *phrónesis*, el autor del *Informe Natorp* ha querido dejar constancia de que en la circunspección la vida está ahí en el *cómo* (*Wie*) concreto de un *con qué del trato* (*Womit des Umgangs*). Por eso mismo reprocha a Aristóteles que el ser de ése *con qué* —y esto es decisivo— no sea caracterizado ontológicamente desde aquí, sino tan sólo formalmente, como lo que puede ser de otra manera, lo que no es necesariamente y siempre como es (IN 37). Esto es, la caracterización ontológica del ser de la prudencia se realiza mediante una oposición negadora frente al otro y auténtico ser. Un ser que, por su parte, no se alcanza desde el ser de la vida humana sino que, en su estructura categorial, brota de una radicalización ontológica de la idea del ente móvil y que tiene, además, como modelo ejemplar el movimiento del producir (*Die Bewegung des Herstellens*). De acuerdo con ese modelo, ser es estar terminado, que el movimiento haya llegado a su término (*péras*)[48]. En consecuencia, el ser de la vida es visto como un proceso que transcurre en ella misma pero que en realidad está en ella cuando la vida humana ha llegado a su fin, por lo que respecta a su más propia posibilidad de movimiento, la del percibir puro. Una actividad que se desarrolla en la *sophía* (IN 37-38).

48. Brague ha señalado que Heidegger saca a la luz del día el primado de la *poíesis* sobre la *prâxis* en el pensamiento griego porque «la primera, al conducir a un producto independiente, debe satisfacer mejor que la segunda a la exigencia según la cual lo que es ha de ser *Vorhanden*. La ontología griega tiene, pues, tendencia a interpretar el ser sobre el trasfondo de las categorías de la producción» (Brague, 1991, 415). Brague señala algunos de los lugares en que se puede encontrar esa interpretación. Además del & 24 de *Ser y tiempo*, en Heidegger, 1992, GA 58, 138, 143 ss. Y también en otros textos posteriores a la *Kehre*.

En esta sintética explicación entran en juego varios aspectos, a algunos de los cuales ya se ha tenido que hacer alusión en su momento. En primer lugar, Heidegger dice que la sabiduría tiene la primacía sobre la prudencia ya que sólo aquélla proporciona al ser que es siempre y necesariamente. En segundo lugar, aclara que ese sentido directivo del ser se obtiene por medio de una radicalización ontológica del ente móvil. En tercer y último lugar, extrae la consecuencia: el ser de la vida y su actividad propia no son vistos adecuadamente. Cada uno de estos factores ha de ser considerado por separado con mayor detenimiento.

En primer lugar, nos vamos a ocupar de lo relativo a la primacía de la sabiduría sobre la prudencia. Aristóteles no parece albergar ninguna duda sobre dicha prioridad. Así dice, por citar algunos ejemplos, que «la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de *los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente*, si el hombre no es lo mejor del cosmos»[49]. Y también: «lo sabio es siempre lo mismo pero lo prudente varía»[50]. Por último, «la prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación»[51].

En síntesis, el Estagirita entiende que la sabiduría tiene por objeto lo inmutable y que esto es lo mejor del cosmos, lo más excelente. La prudencia (que tiene por objeto las cosas humanas que son contingentes y particulares) no puede, de ningún modo, aspirar a ser lo más alto. En consecuencia, el sentido del ser por excelencia es determinado a partir de lo que en el cosmos hay de inmutable e imperecedero y de la capacidad que tiene el alma para contemplarlo. Pero es evidente que, en este caso, no hay una experiencia originaria del ser del *Dasein*.

Está claro que si se considera que el sentido primordial de ser es el que corresponde al ente que es siempre y necesariamente, entonces, la teoría (el tipo de saber correspondiente a la sabiduría) adquiere la primacía. A su vez, esta concepción está vinculada e incluso, como quiere Heidegger, respaldada, por aquélla a la que nos hemos referido según la cual ser significa tanto como estar terminado.

Esta última observación nos lleva a admitir que la valoración heideggeriana de la *poíesis* (de la producción y del ser producido),

49. *Ética a Nicómaco*, VI, 1141a 16-20. También, *Ibid.*, 1141b 2-3. Las cursivas son mías.
50. *Ibid.*, 1141a 25-26.
51. *Ibid.*, 1141b 8-9.

al menos tal y como lo encontramos en el manuscrito de 1922 y también en el *Sofista*, puede inducir inicialmente a confusión. En efecto, por una parte, cuando Heidegger quiere reivindicar la inmediatez del ser en el mundo acude a la producción para mostrar que el *Dasein* se relaciona con su mundo en el modo del producir y no del contemplar. Pero, por otra parte, considera que la experiencia de la producción, con la correspondiente e inevitable radicalización operada por la metafísica aristotélica, cierra el camino a una experiencia auténticamente originaria del *Dasein*. De lo que no hay lugar a dudas es de que, en concreto en el *Informe Natorp* y en el *Sofista*, Heidegger vinculó inequívocamente ser producido con contemplación y, por tanto, con la primacía de la teoría. Con otras palabras: entendió que se daba un inevitable deslizamiento desde la *poíesis* hacia la *teoría*. Algo a lo que, por lo demás, ya se había referido en la primera parte de su *Informe* y que había explicado por la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) del *Dasein* fáctico.

En definitiva, hay que concluir que de las tres posibilidades de custodiar el ser en la verdad descubiertas por Aristóteles, *poíesis* y *theoría* se alinean en una y la misma dirección y que resta, como la alternativa que en realidad no tuvo lugar, la *prâxis*[52]. Sólo si el sentido primordial del ser es el que corresponde al ente que somos nosotros mismos, esto es, al Dasein, entonces la *prâxis* (y con ella la *phrónesis*, como su forma propia de saber, de desvelamiento) adquiriría la primacía y el sentido del ser quedaría determinado desde la facticidad. O, dicho de otro modo, cabría esa experiencia fundamental que siempre ha faltado en la metafísica occidental. Pero Aristóteles aplica al *Dasein* una idea de ser que le es completamente extraña. Justo lo contrario de lo que pretende Heidegger, que quiere superar la ontología aristotélica y hallar otra que sea adecuada al modo de existencia del *Dasein*, a su facticidad. Sólo entonces sería posible que la ontología se transformara en una «hermenéutica de la facticidad»[53]. Es decir, sólo entonces sería posible la ontología fundamental que, como ha señalado Taminiaux, impli-

52. «Ambas, *poíesis* y *teoría*, son entendidas como modos de un comportamiento que Heidegger denomina *procurar* (*Besorgen*). Con ello logra dos cosas. Por una parte, muestra una relación unitaria entre *disponibilidad* (*Zuhandenheit*) y *objetividad* —o *presencialidad*— (*Vorhandenheit*), *poíesis* y *theoría*, y entre estas dos y el *Dasein*; por otra, se procura a sí mismo la posibilidad de sostener que la *theoría* no es una forma de comportamiento originaria, sino un modo derivado de la *poíesis* (Volpi, F., 1989, 232).

53. Cf. Volpi, 1994a, 347.

ca una reapropiación específica de la distinción griega entre *poíesis* y *prâxis*[54].

Antes de continuar es necesario apuntar, aunque sea brevemente, que en esta crítica a la supremacía de la teoría y a la prioridad de lo que es siempre y necesariamente se encuentran las raíces de la conocida triple articulación heideggeriana del ser, según la cual los entes intramundanos que no tienen el modo de ser del *Dasein* se pueden considerar bien como *Zuhanden*, bien como *Vorhanden*[55]. Por las mismas razones y en estrecha relación con lo anterior, la crítica realizada en el Informe Natorp habría de conducir a Heidegger a su rechazo de la metafísica de la presencia. Lo que acabaría rechazando de Aristóteles (como ha señalado Brague) es que midiera al *Dasein* con la vara de la *Vorhandenheit* y lo interpretara desde ella[56]. Precisamente lo contrario de lo que pretende Heidegger para quien, como es bien sabido, la ontología ha de superar ese modelo de la *Vorhandenheit* y de este modo hacerse adecuada al modo de ser del *Dasein*. Por lo que respecta al presencialismo rechazado por el autor de *Ser y tiempo*, tendremos ocasión de ver cómo comienza ya a apuntarse en su crítica a la idea de ser como *enérgeia*. No obstante, nos encontramos sólo ante los comienzos de esa crítica que se hace mucho más directa en el *Sofista*. En el apartado dedicado a este curso de 1924-1925 se podrá observar (aun sin haber alcanzado el grado de elaboración posterior) hasta qué punto el rechazo de la primacía de la sabiduría se apoya en la negativa a admitir la supremacía de la concepción presencialista del ser.

En segundo lugar y por lo que se refiere a la radicalización de la que nos estamos ocupando, habíamos visto que a juicio de Heideg-

54. Cf. Taminiaux, 1989c, 153. El artículo de Taminiaux resulta interesante y revelador pero, a mi juicio, hay en su interpretación algunos puntos que pueden resultar discutibles. De ello nos ocuparemos en el último capítulo del libro. De la correspondencia existente entre *theoría, poíesis* y *Dasein*, por una parte y *Vorhandenheit, Zuhandenheit* y *Dasein* por otra, se han ocupado autores como el mismo Taminiaux, particularmente en su trabajo, de 1996. Cf. además, Volpi, 1994a, 342-8 y Volpi, 1989, 230-232.

55. En el SS de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* se encuentra ya una referencia a la *Vorhandenheit* dentro del parágrafo 23, que está dedicado a la *apertura* (*Erschlossenheit*). Allí, aunque no se encuentra fijada terminológicamente se trata también de la *Zuhandenheit*. En esa exposición Heidegger establece ya lo fundamental por lo que se refiere a la precedencia de lo *Zuhanden* sobre lo *Vorhanden* y, por lo tanto, al carácter derivado de este último. No obstante, hasta el SS de 1925, *Prolegómenos para una historia del tiempo*, no se encuentra un tratamiento sistemático de estas categorías ni su aplicación definitiva en la crítica y deconstrucción heideggerianas.

56. Cf. Brague, 1991, 415.

ger el sentido directivo del ser es fruto de una radicalización ontológica del ente móvil. Lo que a su vez sucede porque se toma como ejemplar el movimiento de producir y, por lo tanto, ser pasa a significar tanto como estar acabado, listo; significa que, puesto que se ha alcanzado el fin de la actividad (que es poiética), ésta ha llegado a su término; se ha detenido.

Aristóteles expone su concepción de la actividad pura, de la *enérgeia*, en el célebre capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*. Mediante su interpretación de este pasaje, Heidegger va a mostrar cómo y en qué consiste la radicalización ontológica que es objeto de su crítica. Concretamente se apoya en este conocido fragmento de Aristóteles:

> Puesto que de *las acciones que tiene límite* ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar el fin es la delgadez [...], *estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta* (puesto que no son un fin). *Acción es aquélla en la que se da el fin*. Por ejemplo uno ve y al mismo tiempo ha visto, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz [...]. Así, pues, *de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos*. Pues todo movimiento es imperfecto. Así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación [...]. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento[57].

Heidegger centra su atención en la diferencia que establece Aristóteles entre los movimientos (mover y haber movido son diferentes[58]) y los actos (ver y haber visto, pensar y haber pensado son lo mismo[59]); entre movimiento y actividad entendida ahora esta *actividad* en el sentido estricto y filosófico que le otorga la tradición desde Aristóteles. Recordándolo sucintamente, esta distinción consiste en lo siguiente: el movimiento (*kínesis*) se caracteriza por tener un límite y un fin fuera de sí mismo; es decir, por no ser fin y estar subordinado a un fin, de modo que una vez alcanzado cesa la actividad. En efecto, todas aquellas acciones que tienen límite se acaban porque el acto no posee el fin y están subordinadas a su fin, como por ejemplo, el adelgazar. El fin se realiza al terminar el movimiento. Es decir, hay fin cuando ya no hay movimiento. En este tipo de

57. *Metafísica*, IX, 1048b 18-35. Las cursivas son mías.
58. Cf. *Ibid.*, 32.
59. Cf. *Ibid.*, 33.

procesos, la acción cesa cuando el fin es poseído[60]. Así que este movimiento es acto, pero acto imperfecto: *enérgeia atelés*.

El acto perfecto se caracteriza por ser fin en sí mismo y de tal naturaleza que no hay paso de la potencia al acto de modo que su actividad propia no es movimiento. En efecto, la *prâxis* perfecta a la que se refiere Aristóteles es aquella actividad que posee el fin en pasado: «se ve y se tiene lo visto, se piensa y se ha pensado, se es feliz y se ha sido feliz»[61]. Así es como Aristóteles puede hablar de una actividad sin movimiento (*enérgeia akinesías*). Una actividad que atribuye al primer motor y que explica que Dios sea acto y activo[62]. Por la misma razón y en el mismo contexto Heidegger recuerda que «sólo la *nóesis*, en cuanto que puro *theoreîn*, satisface la más alta idea de la actividad pura» (IN 39)[63].

Así es; el *noûs*, como puro aprehender y permanecer en la contemplación de los *archaí*, realiza su actividad propia porque ha abandonado toda relación productiva con el mundo. Hay que precisar, además, que el aprehender es actividad precisamente en cuanto que habiendo llegado a su fin no sólo no se detiene sino que es movimiento puro: *en-ergeía* (*en-érgon*). Un movimiento en el que ha desaparecido toda huella de devenir o de persecución de un fin.

A juicio de Heidegger, es indudable que al determinar de este modo la naturaleza de la actividad pura se ha producido una radicalización ontológica de la idea de movimiento. Por una parte, todo movimiento es un *estar en camino* y, por tanto, un no haber alcanzado todavía su *hacia qué* (es decir, su *télos*). Pero, por otra parte, la idea de *enérgeia* consiste en la negación de todo encaminamiento, de toda transformación. Por estas razones Heidegger cree poder hablar de una radicalización ontológica de la idea de movimiento.

Llegados a este momento de la reflexión heideggeriana hemos de internarnos ya en el tercer aspecto que nos restaba por abordar por lo que se refiere a la tesis de la radicalización ontológica. Como acabamos de ver, Heidegger lamenta que debido a ésta no se entienda de modo adecuado la vida humana:

60. Cf. *Ibid.*, 19-22.

61. *Ibid.*

62. Cf. *Ibid.*, 20-35; IX, 1050a 15-36 y 1050b 1-2. Cf. también *Ética a Nicómaco* VIII, 14, 1154b 27. Con relación a las acciones que tienen el fin en sí o que lo tienen fuera de sí, cf. igualmente *Metafísica* IX, 1050a 15-36 y 1050b 1-2, donde Aristóteles vuelve a exponer cuál es la naturaleza del acto.

63. A este respecto cf., *Metafísica* XII, 1072a 19 – 1073a, e *Ibid.*, 1074b 15 – 1075a 10.

> El entender puro no conduce precisamente, según su carácter intencional, a la custodia en la verdad de la vida humana en el cómo de su ser fáctico. La *sophía* no tiene nada que ver con su *hacia qué* intencional, puesto que es un ente que es precisamente porque siempre puede ser otro (IN 38).

Es decir, el intérprete de Aristóteles piensa que desde el modelo de ser propuesto por el Estagirita no es posible desvelar el ser de la vida humana ni su actividad propia. De hecho el mismo Aristóteles afirma, refiriéndose a la *nóesis noéseos nóesis* (es decir, a Dios) que su vida consiste en eso (en ser pensamiento puro) de modo que su existencia es como la mejor que nosotros podríamos tener aunque, en el mejor de los casos, sólo sería posible durante un corto plazo de tiempo[64]. Hay acuerdo, por tanto, entre Heidegger y Aristóteles. Pero únicamente respecto a que ésta no es la vida propia del *Dasein*. La gran diferencia estriba en que Aristóteles parece lamentarlo y Heidegger, no. Lo que éste lamenta es que el Estagirita se empeñara en determinar el ser de los entes de acuerdo con la más alta idea de ser:

> El carácter de ser de la *héxis* y con ella de la *areté*; esto es, la estructura ontológica del ser hombre se hace inteligible desde la ontología del ente en el *cómo* (*Wie*) de una determinada actividad (*Bewegtheit*) y desde la radicalización ontológica de la idea de esa actividad (*Bewegtheit*) (IN 39)[65].

Esa actividad no es sino la *prâxis* perfecta. Pero no hay duda de que el *Dasein* humano sólo puede realizar este tipo de actividad cuando ha abandonado cualquier otra forma de trato con el mundo en el que es y cuando persevera en dicha actividad pura. Dicho de otro modo, cuando se aparta de su propia facticidad; cuando no se comporta de acuerdo con el carácter de ser que le es propio.

En síntesis, si lo específico de la actividad humana consiste en una relación consigo misma que se da siempre dentro de la relación fáctica del procurar, el *noûs* (que exige el abandono de toda forma de *procurar*) no puede desvelar la vida humana en su ser fáctico.

64. Cf. *Metafísica* XII, 1072b 15-17.

65. Ahora Heidegger apunta que Aristóteles entiende el dinamismo propio de la vida humana de acuerdo con la idea de actividad propia de «la más alta idea de ser». De este modo *Bewegtheit* va pasando a ser utilizada vinculada a *enérgeia*. De este asunto me ocuparé en el capítulo 5 de este libro. Por lo demás, en este texto queda patente de forma expresa la ontologización a la que somete Heidegger las virtudes dianoéticas.

## 5. El Sofista *(1924-1925). Preeminencia de la sabiduría sobre la prudencia*

Antes de adentrarnos en las interpretaciones del *Sofista* que giran en torno al libro VI de la *Ética a Nicómaco* cabe señalar que con ellas finaliza Heidegger (al menos hasta donde sabemos) sus interpretaciones fenomenológicas sobre este libro de Aristóteles. No obstante, hay que recordar que las conclusiones de tales interpretaciones y su reapropiación están singularmente presentes en *Ser y tiempo*, aun cuando su autor no hiciera en esta obra ninguna referencia explícita al tratado aristotélico.

En líneas generales se puede decir que Heidegger mantiene en el *Sofista* la misma comprensión respecto de la prudencia que la que hemos encontrado en el *Informe Natorp*. En particular por lo que respecta a su objeto, el mismo *Dasein*. Ésta es una cuestión que continúa siendo central para el autor del *Informe*, puesto que constituye el camino que le permite descubrir un sentido del ser que no sea el de lo que es siempre y necesariamente.

Lo que Heidegger se propone específicamente en este curso es mostrar cómo la comprensión griega natural del *Dasein* y del ser condujo a Aristóteles a otorgar a la sabiduría la prioridad sobre la prudencia en cuanto a sus posibilidades de verdad. A su juicio, lo que habría interesado sobre todo a Aristóteles habría sido descubrir cuál de esas dos formas era la *málista aletheúein*, cuál es la que más saca al ente del ocultamiento; en cuál se encontraba la más auténtica posibilidad de desvelar y custodiar en la verdad al ente en sí mismo[66].

### 5.1. *Nuevo análisis de la prudencia*

Para responder a la pregunta que se acaba de mencionar (y que a Heidegger le parece determinante en el curso sobre el *Sofista*) Aristóteles se habría dejado guiar, ya lo sabemos, por aquella comprensión según la cual el ser es, ante todo, el que es siempre y necesariamente. Quizá en este particular estribe la peculiaridad de la orientación del *Sofista* con respecto al *Informe Natorp*. En efecto, de lo que se trataba directamente en aquel manuscrito era de mostrar cuáles eran las consecuencias que se desprendían, para la comprensión de la vida fáctica, de la radicalización de la idea de movimiento. De lo que

66. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 30.

se trata en el curso sobre el *Sofista* es de mostrar por qué Aristóteles otorgó a la sabiduría la primacía sobre la prudencia. Al hacerlo se verá lo que se acaba de anunciar: que la comprensión aristotélica del ser estaba mediada por la convicción de que lo más alto es lo que es siempre. Es cierto que en el *Informe Natorp* una de las razones por las que Aristóteles es objeto de crítica es precisamente por haber tomado como ejemplar el ente que es siempre y necesariamente. Pero también lo es que la totalidad de la crítica heideggeriana no se centra en este punto. Como se ha visto en el apartado anterior, el punto neurálgico de la crítica (aunque vinculado con el aspecto que se acaba de mencionar) es la radicalización ontológica de la idea de movimiento.

Así, aunque es indudable que existen notables coincidencias en las interpretaciones de ambos trabajos, lo es también que ambas no se superponen sin más. Por el contrario, en muchos aspectos resultan complementarias y muestran la evolución que el pensamiento de Heidegger fue experimentando. Por una parte, el texto del *Sofista* muestra más claramente todavía la vinculación de las interpretaciones heideggerianas de las virtudes dianoéticas con la analítica existencial. Por otra parte, se va haciendo cada vez más palmaria la convicción de que la metafísica elaborada por el Estagirita se basaba en la convicción de que ser es ser presente. Esto supone en último término, a juicio de Heidegger, que su hilo conductor es la pregunta por el tiempo. Y es que, en efecto, en la distinción aristotélica de los entes el criterio de diferenciación es el tiempo: los diferencia atendiendo a su ser o no ser *siempre*.

No obstante, es evidente que existe un profundo fundamento común a ambas interpretaciones: la convicción de que la metafísica aristotélica, y con ella la totalidad de la metafísica occidental, está lastrada por una experiencia del ser que no desvela lo propio del ser del *Dasein*, de forma que lo que se considera como su posibilidad de ser más auténtica no es tal.

Ya se ha dicho que en el *Sofista*, Heidegger invierte el orden de sus interpretaciones porque sus objetivos son otros: le interesa analizar en primer lugar los dos primeros capítulos del libro I de la *Metafísica*; de hecho considera que sólo después es posible abordar la interpretación de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, para cuestionarse la prioridad de la sabiduría sobre la prudencia en el tratado ético de Aristóteles, necesita haber mostrado ya que la sabiduría es autónoma. Porque lo que en último lugar va a resultar decisivo para resolver la disyuntiva es la autonomía o falta de autonomía de ambas for-

mas de desvelamiento. Una autonomía que está esencialmente vinculada al carácter temporal de ser de los entes que son objeto de su descubrimiento. Por esto es preciso adelantar las preguntas y cuestiones con las que Heidegger cierra sus interpretaciones sobre la *Metafísica* en el *Informe Natorp*, antes de introducirnos en el desarrollo concreto de las interpretaciones.

Una vez que ha mostrado que la sabiduría tiene su arraigo en el mismo *Dasein*, se pregunta si esta forma de desvelamiento se alza como una auténtica posibilidad del ser humano que, sin embargo, es esclavo en muchos sentidos. Se pregunta así si la sabiduría constituye una posibilidad del *Dasein* en la que éste se toma a sí mismo como libre. Dicho de otro modo, lo que se pregunta es si la *sophía* puede ser una posesión (*ktésis*) del *Dasein*. Una pregunta que, en realidad, repite, aunque formulada de otro modo, la que se hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: si la *sophía* es una *héxis* posible del *Dasein*[67].

Como ya hiciera en el manuscrito de 1922 Heidegger da comienzo a sus interpretaciones sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* recordando las cinco posibilidades del *aletheúein*. Tras una breve introducción (ya estudiada en el apartado 2.1. de este capítulo) en la que vuelve a analizar el significado de la *alétheia* y bosqueja la breve historia del concepto de verdad, Heidegger va deteniéndose en cada una de las formas de desvelamiento.

Al acometer la interpretación de la prudencia comienza atendiendo a la exposición que hace Aristóteles en el capítulo 5 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. También aquí empieza recordando lo que es propio del *phronimós*. Se detiene, además, en la diferenciación de la *phrónesis* respecto de la *téchne* y la *epistéme*, en particular por lo que respecta al fin. Explica por qué la prudencia no puede ser la perfección de la *dóxa*. Subraya, además, un asunto central sobre el que, por su importancia, habremos de volver en el capítulo dedicado a la interpretación de la *Metafísica*: que la sabiduría es la perfección de la técnica. Por último, proporciona su discutida y discutible interpretación de la prudencia como «conciencia inolvidable»[68].

Como en el *Informe Natorp*, lo que a Heidegger le interesa destacar en el *Sofista* es que el objeto de la *phrónesis* es el mismo *Dasein*. Se ha visto ya que *phronimós* es el ser humano que puede reflexionar bien sobre lo que es bueno para él; aquél que es *bouletikós*[69] con re-

67. Cf. *Ibid.*, 130.
68. Cf. *Ibid.*, 48-57.
69. Cf. *Ibid.*, 48.

lación a lo que es bueno en cuanto al modo adecuado de ser del *Dasein* como tal en su totalidad[70]. O lo que es lo mismo, aquél para el que su reflexión no tiene que ver ni con aspectos parciales ni con resultados externos. Es cierto que su objeto también puede ser de otra manera, como el de la técnica, pero se diferencia radicalmente de ella porque, desde el principio, se mantiene en referencia al mismo que reflexiona. Lo que significa que el desvelar de la prudencia tiene en sí mismo la dirección de la referencia al propio *Dasein* desvelador[71]. Por lo tanto, no tiene relación con un ente que ha de ser producido; es decir, no tiene el carácter del *pará*; al contrario, el objeto de la reflexión es la vida misma. En la *poíesis* el fin es algo otro, pero no en la *prâxis*, puesto que el fin no es otro que la misma *eupraxía*. Por eso puede decir Heidegger que «en la *phrónesis* lo *práktom* tiene el mismo carácter de ser que el mismo *aletheúein*»[72].

Como se puede apreciar, el pensador de Messkirch vuelve a subrayar con fuerza que el objeto de la prudencia es la misma vida humana. Se trata de algo que, tanto en el manuscrito de 1922 como en este curso, le interesa destacar porque quiere hacer de la *prâxis* que le es propia —la actitud descubridora que opera en las acciones que tienen el fin en sí mismas— la constitución ontológica del *Dasein*[73]. Por eso ha subrayado que lo *práktom* tiene el mismo carácter de ser que el *Dasein*.

Puesto que ya no hay un referente metafísico ni antropológico (como se ha comentado anteriormente), esta *prâxis* se ha de constituir sobre sí misma. En este sentido Volpi ha señalado que, ante la falta de un cuadro de referencia, la *prâxis* se constituye sobre sí misma; pero que de esta manera se transforma en una determinación ontológica originaria, autárquica, cuyo fin reside en sí misma, que es un *oú eneka* (*Worumwillen*). Que, en definitiva, la *prâxis* se transforma en predicado ontológico del *Dasein*[74].

En efecto, en la interpretación de 1924-1925 el autor del *Sofista* destaca la diferencia existente entre lo que depende de algo, lo que no tiene el fin en sí mismo, y lo que es fin en sí mismo, lo que es por razón de sí mismo (*prós ti* y *oû éneka* respectivamente). El *télos* de la *phrónesis* no es algo diferente de la misma acción o que se realice con vistas a algo distinto; la razón, el porqué, está en sí mis-

70. Cf. *Ibid.*, 49.
71. Cf. *Ibid.*, 48-49.
72. *Ibid.*, 49.
73. Cf. Volpi, 1994a, 343.
74. Cf. *Ibid.*, 362. Cf. también Taminiaux, 1989c, 119.

ma (por tanto, no es un *prós ti* ni un *éneka tinos*); su fin es el *ántohropós* mismo. El fin de una acción bien hecha, recuerda Heidegger con Aristóteles, es ella misma. Por eso el *télos* de la *phrónesis* es un fin absoluto o, dicho de otro modo, el fin de la prudencia es simplemente fin (*télos aplôs*: *oû éneka*)[75]. El *Dasein* es el porqué de la *phrónesis*; lo que a la vez nos lleva a descubrir cuál es la *arché* para la reflexión de la prudencia: una vez más, el mismo *Dasein*. Por eso lo importante de la acción no son los resultados sino el *cómo* (*Wie*). En resumen: en la *phrónesis* el *télos* y los *archaí* del *Dasein* son el mismo *Dasein*[76].

Ahora bien, puesto que la prudencia es una de las formas de desvelamiento, de custodia del ser en la verdad, y puesto que el objeto de la prudencia es el *Dasein*, se concluye que el *Dasein* necesita ser desvelado; que éste, como dice Heidegger, ha de llegar a ser transparente (*durchsichtig*) para sí mismo.

Se revela aquí una vieja aspiración de Heidegger que más tarde hubo de abandonar. En su presentación del *Informe Natorp*, Gadamer expone los dos impulsos que, a su juicio, determinaron la relación de su maestro con Aristóteles: por una parte, la crítica a su concepto de ser y a la concepción de lo divino como el ente que se mantiene constantemente en el presente de una actividad permanente. Por otra, la apelación a la autenticidad del *Dasein* que era menester reencontrar en la facticidad reconocida por Aristóteles. En opinión de Gadamer hay una palabra que revela la problemática escondida en el intento heideggeriano. Esa palabra, frecuentemente utilizada, es *hacer transparente* (*durchsichtigmachen*). El *Dasein* humano buscaría una *aclaración* (*Erhellung*) de su propio ser que le permitiría la apropiación de sus posibilidades propias. Pero todo parece indicar, como también señala Gadamer, que en el pensamiento tardío de Heidegger se hizo paulatinamente claro que hay algo último no transparente y que esto constituye la esencia auténtica de la historia y del destino humano[77].

No obstante, en el Heidegger del *Sofista* la aspiración a la transparencia, a la aclaración de la propia vida, tiene todavía un papel preponderante. Es más, esta aspiración constituye una señal de identidad. Es indudable que también el *Informe Natorp* se mueve dentro de esta aspiración, pero no de forma tan explícita. Ya entonces Hei-

75. Heidegger, 1993b, GA 19, 50.
76. Cf. *Ibid.*, 50-51 y 57-58.
77. Cf. Gadamer, 1989, 232-233.

degger encuentra en la prudencia la posibilidad, la forma de desvelamiento y, por tanto, de aclaración de la vida fáctica. Así lo dice en un relevante pasaje al que ya se ha hecho alusión; aquél en el que la *alétheia praktiké* es definida como el pleno instante *desvelado* de la vida fáctica (IN 36).

Sin embargo, en el *Sofista*, su autor sostiene explícitamente que la tarea de la prudencia consiste en lograr situar de tal modo al *Dasein* humano que éste disponga de la transparencia de sí mismo[78]. Así la *phrónesis* se alza como un lucha frente a la tendencia al ocultamiento de sí mismo que se encuentra en el *Dasein*. Una lucha por el desvelamiento que estaría al servicio de la *prâxis*.

Como causa del ocultamiento de sí mismo Heidegger recuerda el placer y el dolor de los que habla Aristóteles: «pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, *el principio no es manifiesto*, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio»[79]. Esto le sirve a Heidegger para concluir que un estado de ánimo puede ocultar al ser humano a sí mismo, que le puede hacer depender de cosas secundarias, de modo que, en definitiva, no pueda ver. No hay que dar por supuesto, concluye Heidegger, que el *Dasein* esté desvelado en la autenticidad de su ser para sí mismo; también aquí ha de ser conquistada la *alétheia*. En la medida en que el placer y el dolor pertenecen al ser humano éste se encuentra constantemente en peligro de ocultarse a sí mismo.

Ahora bien, Aristóteles afirma que «el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos de un triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción»[80]. Por lo que, como continúa exponiendo Heidegger, la prudencia es una tarea que ha de ser tomada en la *proaíresis* (elección) y que se mueve en el ámbito de la acción. Ciertamente la prudencia es un desvelar, pero no independiente sino al servicio de la acción; es un desvelar que hace transparente en sí misma a una acción. Y en la medida en que la transparencia de una acción es constitutiva para ella, la prudencia es también constitutiva para la realización de esa acción[81].

78. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 50.
79. *Ética a Nicómaco*, VI, 1140b 17-20. Las cursivas son mías.
80. *Ibid.*, 12-17.
81. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 51-53.

Manteniendo siempre al *Dasein*, objeto de la prudencia, en el centro de la atención, resulta pertinente recordar una última puntualización de Heidegger: aquélla con la que indica que, puesto que el objeto de la *phrónesis* es el mismo *Dasein*, el error en la prudencia es un errarse a sí mismo. En la técnica cabe la posibilidad del tanteo y, por tanto, del error; pero en la prudencia la única posibilidad es la del acierto porque está ordenada al fin. Esto, a su vez, significa que en ella no existe la posibilidad de un más o un menos; que no tiene excelencia posible. Es decir, que ella misma es *areté*[82].

Hasta aquí llega la primera caracterización de la prudencia realizada por Heidegger en el semestre de invierno de 1924-1925. Pero se trata todavía de una primera presentación. A continuación, en el primer capítulo de la parte introductoria, aborda el análisis de *Metafísica* I, 1-2, donde expone la génesis de la sabiduría en el marco de la comprensión ingenua del *Dasein* entre los griegos. Al finalizar su trabajo se encuentra en condiciones, como ya se ha dicho, de acometer su último objetivo: mostrar críticamente cómo Aristóteles establece la primacía de la sabiduría sobre la prudencia. Allí muestra que la *phrónesis* constituye la auténtica posibilidad del hombre, expone lo relativo a la *euboulía* y vuelve a referirse a la vinculación de *noûs* y *phrónesis* que es particularmente relevante por lo que se refiere a lo *éschaton* y a lo que ya nos hemos referido en el apartado 3 de este capítulo. Además, realiza una crítica directa a la concepción aristotélica del ser que le llevó a defender la supremacía absoluta de la presencia. La primera y la última cuestión van a ocupar nuestra atención en lo sucesivo.

### 5.2. *La prudencia como posibilidad auténtica del* Dasein

Heidegger admite que lo que hace que sabiduría y prudencia se constituyan como las más altas posibilidades de apertura del ser es que ambas están referidas a los *archaí*. Algo que en ambos casos y necesariamente —porque no puede haber *lógos* de los *archaí*— ocurre sin discurso (*áneu lógou*). En efecto, particularmente a partir de la reflexión sobre lo *éschaton* se ha visto que la prudencia es también un desvelar no discursivo (*aletheúein áneu lógou*). Esto es lo que tiene en común con la sabiduría, sólo que el puro captar de la prudencia se opone a la sabiduría como el otro extremo del *noeîn*[83]. Una vez

82. Cf. *Ibid.*, 53-57.
83. *Ibid.*, 163.

más Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el criterio que sirve para establecer la diferencia entre ambas posibilidades es el tiempo «el tiempo —el momento y el ser siempre— operan aquí como lo que discrimina el *noeîn* en la *phrónesis* y en la *sophía*»[84].

Pero ya se ha visto que, más allá de las diferencias, ambas son posibilidades del *Dasein* y constituyen así su modo de ser. La sabiduría es su estar referido a lo ente del mundo plenamente. La *phróneis*, por el contrario, es su estar referido al correspondiente *Dasein* propio. Pues bien, la pregunta por el sentido directivo del ser se plantea sólo en torno a ellas por los dos motivos, estrechamente relacionados, que se acaban de mencionar. Porque ambas son las formas más altas de desvelamiento y porque constituyen sendas posibilidades de ser del *Dasein*.

Según Heidegger, la *phrónesis* reclama el derecho a ser la más alta forma de desvelamiento. Ella es lo más serio porque su objeto es el *Dasein* del ser humano:

> Es posible que la *phrónesis* no trate de los *timiótata* (cf. *Ética a Nicómaco* VI, 7 b3), de los entes más elevados, pero ese ente es aquél que no tiene nada que ver con los hombres en su existencia. Lo que importa a los hombres es el mismo *Dasein, el akrótaton agathòn anthrópinon*, la *eudaimonía* para la que la prudencia proporciona la indicación[85].

A juicio de Aristóteles, como lo explica Heidegger, la prudencia no puede aspirar a ese rango puesto que el ser humano no es lo más excelente del cosmos; tanto él como el bien que le es propio pertenecen al género de los entes que siempre pueden ser de otra manera[86]. En efecto, el *Dasein* del hombre no es siempre, *aeí*. El ser de los hombres surge y pasa, tiene un tiempo determinado, su *aión*, su duración. Frente a él se alza algo diferente que, por lo que respecta al modo de su ser, es más auténticamente presente (*Anwesen*). Ese algo otro es lo divino[87]. Pues bien, la sabiduría se dirige a aquel ser que tiene la precedencia absoluta porque, por lo que respecta al modo de estar presente (*Anwesendsein*), es lo definitivamente presente, y lo es porque está siempre y de manera permamente ahí[88].

84. *Ibid.*, 164.
85. *Ibid.*, 135.
86. Cf. *Ibid.*, 136.
87. Aquí Heidegger vuelve a insistir en que esto no debe ser entendido en sentido religioso sino que, en Aristóteles, tiene un sentido puramente formal ontológico.
88. Kisiel ha indicado que la noción de *Anwesenheit* aparece en el SS de 1922

Esta razón, como se verá con más detenimiento a continuación, es suficiente para que Aristóteles termine por declarar la primacía de la sabiduría sobre la prudencia[89].

Heidegger no puede aceptar la validez ni la pertinencia de ninguna de estas consideraciones. De hecho, el modo mismo en que expone las razones aristotélicas denota el rechazo que experimenta hacia ellas. Pero, sin entrar por el momento en su validez, insiste en que el hecho de que la prudencia sea el modo de ser verdadero que tiene que ver con el mismo *Dasein*[90] habría de bastar para concluir que la *phrónesis* es el desvelar más elevado y el más decisivo. La razón es que para los seres humanos lo decisivo es su propio ser, su propia existencia. No obstante, Aristóteles opta por la sabiduría aduciendo que, por lo que se refiere al *aleteúein*, es lo más alto. De modo que, hay que decirlo una vez más, sería la sabiduría y no la prudencia la que, en términos absolutos, constituiría la posibilidad más alta de desvelar.

A juicio de Heidegger, la razón de esta elección estriba en que la prudencia no es estructuralmente autosuficiente ya que está referida siempre a otro comportamiento del hombre. Así es, en los dos últimos capítulos del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice:

> Este fin [el que sea en cada caso] no es aparente al hombre que no es bueno porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente si no es bueno[91].

Dicho en términos heideggerianos: la posibilidad de desvelamiento de la prudencia está vinculada a que el que la actualiza sea bueno ya de antemano. Lo que efectivamente es así para Aristóteles,

(todavía no publicado) donde parece que Heidegger está a punto de identificar el sentido griego de ser como *ousía* con su propia noción de *presencia constante*, pero que no llega a hacerlo. En realidad, parece que sólo en 1924 —cuando estaba preparando una conferencia sobre la *Ética a Nicómaco*— llega a identificar la *ousía* como *anwesend* con la idea de *presencia constante*. También, siguiendo siempre la información de Kisiel sobre el curso de Aristóteles que todavía no ha sido publicado, parece que ya entonces Heidegger trabajó la diferencia entre los distintos sentidos de *presente* (*Gegenwart*) y *presencia* (*Anwesenheit*). Sin embargo, todavía en el SS de 1925, *Gegenwärtigkeit*, *Anwesenheit* y *Präsenz* tienden a ser utilizados como sinónimos. Sólo en el WS de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach de Wahrheit*, parece que estas categorías alcanzan su configuración definitiva. Cf. Kisiel, 1993, 491.

89. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 137.
90. Cf. *Ibid.*, 166-167.
91. *Ética a Nicómaco* VI, 1144a, 34-37.

que entiende que lo *agatón* sólo se revela a una existencia que ya es buena[92]. Ahora bien, si la prudencia depende para su realización de que el *Dasein* sea ya bueno, no es del todo completa; no es autónoma. Este sería el motivo por el que Aristóteles habría revocado su prioridad[93].

Frente a la dependencia de la prudencia la sabiduría se alza como autosuficiente. No obstante, la perplejidad de Heidegger se sigue manteniendo por el mismo motivo que defiende desde el principio con tenacidad: ¿cómo es posible que la sabiduría se constituya en la forma más alta de desvelamiento si no se ocupa con el ser del *Dasein*? Que su tema sea lo eterno no constituye justificación alguna para su elección. Más bien al revés, porque lo eterno es «aquello que no tiene nada que ver con la génesis, mientras que, por el contrario, el ser del *Dasein* humano consiste en ser *génesis*, *prâxis*, *kínesis*»[94]. En definitiva, por tanto, hay que concluir que lo que la filosofía contempla no aporta nada para la existencia del ser humano.

Así pues, el dilema se establece definitivamente en estos términos: la sabiduría es completa, autónoma, pero no aporta nada a la existencia del *Dasein*; la prudencia tiene que ver con el ser mismo del hombre, pero no es autosuficiente.

Heidegger quiere suponer que Aristóteles percibió el conflicto, puesto que en la *Ética a Nicómaco* proporciona un criterio puramente ontológico para la decisión[95]. Éste vendría a reafirmar la exigencia de autonomía a la que se está haciendo referencia. El Estagirita dice que «estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles *por sí mismos*, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, *aun en el caso de no producir nada* ninguno de ellos[96].

Pero lo cierto es que ambos modos de ser sí producen algo. Y precisamente esto va a ser lo que, a juicio de Heidegger, acabará determinando la precedencia de la sabiduría. Una virtud en la que, a pesar de todo lo dicho sobre ella hasta el momento, se puede des-

92. Algo que sirve también para mostrar, desde otro punto de vista, la vinculación de la prudencia con la *prâxis*. La prudencia no es nada mientras que no es realizada en la *prâxis*. Cf. Heidegger, 1993, GA 19, 166. O lo que es lo mismo: no basta la orientación y la dirección que proporciona una reflexión teórica que también forma parte de la prudencia. Con ella no se ha llegado al nivel del ser que se corresponde con el sentido del *aletheúein*.

93. Cf. *Ibid.*, 167.

94. *Ibid.*, 167.

95. Cf. *Ibid.*, 168.

96. *Ética a Nicómaco*, 1144a 1-3. Las cursivas son mías.

cubrir una *poíesis*. Así es, la sabiduría produce un efecto, pero con la comparación de Aristóteles, no como la medicina produce la salud sino como la salud produce la salud misma. Es decir, la sabiduría «produce la felicidad con su posesión y ejercicio»[97], sencillamente porque está ahí. Algo que no ocurre con la prudencia puesto que, como acabamos de ver, esta última depende de la acción.

Lo dicho hasta el momento basta para poner de relieve la autonomía de la sabiduría. Pero continúa resultando insuficiente, a juicio de Heidegger, para justificar su primacía absoluta sobre la prudencia. A su juicio, para entender por qué el desvelamiento de lo que es siempre se constituye como el ser auténtico del hombre hay que acudir al concepto de ser de los griegos. Sólo así se aclara definitivamente la razón de esta prioridad. A continuación nos detendremos en este asunto.

### 5.3. *Crítica a la metafísica de la presencia*

> Sólo a partir de aquí, a partir del predominio totalmente determinado y claro del sentido del ser como el ser que es siempre, se hace comprensible la precedencia de la *sophía* [...]. *Para los griegos la consideración de la existencia humana está orientada puramente desde el mismo sentido del ser, es decir, desde esto: en qué medida el Dasein humano tiene la posibilidad de ser siempre*. Este sentido del ser, el ser como absoluto estar presente, lo obtuvieron los griegos a partir del ser del mundo[98].

Concretamente, se podría añadir aquí (recordando lo expuesto en el *Informe Natorp*), los griegos obtuvieron tal sentido del ser a partir de la radicalización ontológica de la idea de movimiento; una radicalización que tiene su origen en la experiencia del producir y según la cual, como se recuerda, ser es ser producido, estar terminado. Mostrar esto constituyó el objetivo prioritario de las interpretaciones contenidas en el *Informe Natorp*. En el *Sofista*, Heidegger no se detiene en su demostración y podemos inferir que lo da por supuesto (puesto que, además, constituye un paso previo). Quizá por eso se ha detenido en aquel otro aspecto que también había subrayado en su manuscrito pero del que no había acabado de extraer todas las consecuencias: que el sentido directivo del ser es el del ente que es siempre y necesariamente. En cualquier caso hay que reco-

97. *Ibid.*, 6.
98. Heidegger, 1993b, GA 19, 178. Las cursivas son del editor.

nocer, como ya se ha subrayado en su momento, que ambas explicaciones se encuentran íntimamente interrelacionadas.

En dicha relación se muestra también un desarrollo. En efecto, en el manuscrito de 1922 la crítica de Heidegger se detiene tras negar que el sentido decisivo del ser sea el de lo que es siempre y necesariamente. Sin embargo, en el curso de 1924-1925 la reflexión sobre la primacía de lo que es siempre le conduce ya a una crítica directa de la metafísica presencialista a la que ya se ha hecho alguna alusión. Ahora Heidegger muestra netamente la vinculación entre ser siempre y presencia. Es más, a su juicio la razón por la que Aristóteles prefiere a los entes que son siempre es porque son auténticamente presentes. Frente a ellos el hombre no es siempre sino que tiene duración. Está determinado por la *génesis*, la *kínesis* y la *prâxis*. No se puede someter, por tanto, a la presencia perfecta. Algo que para Heidegger no constituye una limitación que haya que superar como lo fue para Aristóteles. Constituye, por el contrario, la determinación de su ser y así su especifidad propia, su esencia. De modo que es preciso acometer una tarea todavía pendiente: elaborar una ontología que dé cuenta de ese modo de ser propio del *Dasein* fáctico; que responda a su particular temporalidad y se adecúe a ella. Una ontología, en definitiva, que no obtenga su sentido del ser a partir del mundo sino a partir de los entes que somos nosotros mismos.

El pensamiento heideggeriano continuó evolucionando rápidamente a lo largo de los pocos años que transcurrieron hasta la redacción de *Ser y tiempo*. No obstante, lo nuclear de su consideración de la metafísica occidental como una metafísica de la presencia está ya contenido en el *Sofista*. Y lo que se dice en este curso no es tan sólo, en términos abstractos y generales, que la concepción griega del ser condujo a una lógica y a una ontología inadecuadas. Se dice también y ante todo, que dicha concepción influyó directamente en la comprensión del *Dasein*. De hecho, la última parte de las interpretaciones efectuadas en el *Sofista* está encaminada a mostrar cómo la consideración de la existencia humana fue relativa a aquel sentido directivo del ser: el de lo que es siempre; y cómo, consecuentemente, se buscó una posibilidad de identificación o de asimilación con ese ser que es siempre. A juicio de Heidegger, Aristóteles encontró tal posibilidad en la sabiduría:

> Puesto que el ente al que se refiere la *sophía* es un ser que es siempre y a la vez la *sophía* es la forma más pura del comportarse con

> respecto a, del detenerse en esos entes, por eso la *sophía* —en cuanto que es el auténtico estar referido a ese ser, que es el más alto— es la posibilidad más elevada. La decisión sobre la precedencia de la *sophía* se toma a partir del ente mismo al cual se refiere[99].

Resumiendo lo que se ha visto hasta ahora hay que concluir que la razón de la prioridad de la sabiduría sobre la prudencia es doble. En primer lugar, la sabiduría es la forma más pura de comportamiento, ya que es autosuficiente, al no depender de nada ajeno a ella misma. En segundo lugar, se dirige a los entes más elevados: los que son siempre. En definitiva, la sabiduría se erige como la única posibilidad de desvelamiento que se adecúa a las características de los entes que son siempre. O dicho de otro modo, por la sabiduría el hombre puede penetrar en el reino de lo que es necesariamente, de lo inmutable e imperecedero. Ésta sería su máxima perfección, puesto que así se asemejaría a los entes más perfectos del universo.

Para Heidegger es un hecho que Aristóteles entiende a partir de ahí al *Dasein* humano, que lo constituye desde ahí. Por eso el ser humano se ha de adaptar, por lo que respecta a su *ser temporal* (*Zeitlichsein*), a lo que es siempre en el mundo. Así es como su ser alcanza su posibilidad más alta:

> El *Dasein* humano llega a ser auténticamente cuando es siempre del modo en que puede ser en el más elevado sentido, cuando, por lo tanto, se mantiene en la más alta medida, si es posible largamente y siempre, en la pura contemplación del ente que es siempre[100].

Sin embargo, dado que el ser humano es mortal y necesita descanso y relajarse, fracasa en este intento. La pregunta que se plantea entonces es: ¿en qué medida se encuentra en la sabiduría la posibilidad de la felicidad, la *eudaimonía*? De lo que se trata ahora, en definitiva, es de captar la sabiduría en su *aletheúein* como un modo de ser del hombre[101].

De acuerdo con lo que ya hemos visto, si la sabiduría es la más alta posibilidad del ser humano entonces su autenticidad consiste en estar presente junto a lo que es siempre[102]. La felicidad, como dice

99. *Ibid.*, 171.
100. *Ibid.*
101. Cf. *Ibid.*
102. «Esto no significa nada distinto a *estar presente*, al *puro ser en presente junto a lo que es siempre*» (*Ibid.*, 172. Las cursivas son del editor).

Aristóteles, no puede ser simplemente un hábito, una posibilidad que se puede realizar o no. Por el contrario, es una posibilidad de ser que se ha de dar en tiempo presente (*Gegenwart*). En efecto, en la medida en que el ser del hombre se entiende como un *estar terminado* (*Fertigsein*), la *eudaimonía* tiene que ser un modo de ser del hombre que sea en cada momento y permanentemente lo que es. Dicho con expresión clásica, la felicidad ha de ser un acto; esto es, *enérgeia* y, por tanto, *presencia* (*Anwesenheit*), puro e inmediato estar ahí (*Vorhandensein*). En definitiva, la *eudaimonía* es el estar presente (*Anwesend*) de lo que está actualmente terminado (*Fertiganwesendsein*) con referencia a su más alta posibilidad de ser[103].

En último extremo, como ya se ha apuntado, la idea de la *eudaimonía* se obtiene a partir de una concepción del ser del hombre que está dominada por una metafísica de tipo presencialista. Así se entiende que la más alta posibilidad de su ser se localice en el *noûs* como ese puro estar ahí. Que la autenticidad del *Dasein* quede determinada de este modo trae consigo unas consecuencias de gran calado: ella es la condición ontológica de la existencia concreta y fáctica del ser humano[104]. Una existencia que, desde estas condiciones, no puede comparecer de forma originaria.

Si reflexionamos un momento sobre el texto de Heidegger que se acaba de citar podremos observar hasta qué punto se ha asentado su pensamiento a lo largo de los dos años que lo separan del *Informe Natorp*. Ahora la noción de *enérgeia* se vincula de manera explícita a la de presencia: significa, sin más, presencia. Además, tampoco hay ninguna duda de que lo presente es lo que está plenamente terminado y se mantiene así en presente. Es decir, para Heidegger existe un sólido vínculo entre la idea de ser producido (*Fertigsein*) y la de *enérgeia*; a su vez, ésta última está conectada con la de presencia (*Anwesenheit*). De hecho, ahora ser producido es tanto como ser presente y mantenerse así producido en la presencia: *Fertiganwesendsein*.

De este modo la idea primera del *Informe Natorp*, relativa a la producción, y la última del *Sofista*, que entiende el ser como *Anwesenheit*, se unen sin solución de continuidad en torno a la idea aristotélica de *enérgeia*. Aquélla con la que Heidegger llega en el manuscrito de 1922, una y otra vez, al final de sus interpretaciones. Porque lo cierto es que, como ya se ha mostrado y se continuará haciendo,

103. Cf. *Ibid.*, 173.
104. Cf. *Ibid.*, 179.

aunque las interpretaciones heideggerianas analizan distintos pasajes de Aristóteles cuyos contenidos son bien diversos, al final todas sus reflexiones acaban desembocando en las nociones de *enérgeia* y de *prâxis* perfecta. Estas nociones, tan centrales en el pensamiento del Estagirita, ocupan de lleno la atención y el interés de Heidegger, que entiende bien que la filosofía aristotélica no tiene su centro en el ser de las categorías. Por eso, quizá, incluso tras la *Kehre*, continuó ocupándose de las nociones aristotélicas de *dynamis* y *enérgeia*.

Pero, por el momento, hemos de ceñirnos de nuevo al tema del *Sofista* y a lo que Heidegger trabajó en estas interpretaciones. Al hacerlo no se puede sino concluir que el problema que le ocupa no es una cuestión bizantina. Que la pregunta por el porqué de la primacía de la sabiduría sobre la prudencia no es ni irrelevante ni meramente técnica. Es cierto que tras las interpretaciones heideggerianas lo que en definitiva se está cuestionando es la pregunta por el ser y por su sentido. Junto con este cuestionamiento, se está declarando la necesidad de una destrucción como camino para la fundación de una ontología que sea hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

# 4

# INTERPRETACIÓN DE LA SABIDURÍA
## (*Metafísica* I, 1-2)

### 1. *Arraigo de la sabiduría en la vida fáctica*

La interpretación de los dos primeros capítulos de la *Metafísica* que Heidegger acomete en el *Informe Natorp* es mucho menos extensa y pormenorizada que la que acaba de finalizar sobre la *Ética a Nicómaco*. Pero también está guiada por una clara idea central que su autor se propone mostrar. Una idea sin la cual su interpretación del pensamiento aristotélico y, con él, de la metafísica occidental no estaría firmemente asentada. Se trata de la convicción de que la tendencia a la teoría tiene su arraigo en el *Dasein*, de que es una posibilidad suya propia. Dicho de otro modo, ya en la relación técnica del *Dasein* con el mundo se descubre esa tendencia a un saber más autónomo que es lo característico de la sabiduría. Así, guiada por su tendencia a saber más, la vida fáctica abandonaría su interés por la relación práctica con el mundo y la tendencia al cuidado se transformaría en un contemplar puro y autosuficiente. De este modo, la dinámica propia de la vida sería entendida como el puro permanecer en la contemplación de los *archaí*. En consecuencia, el ser sería entendido como presencia pura.

En consonancia con el propósito inicial de sus interpretaciones, Heidegger comienza subrayando que se mantienen constantemente orientadas al problema nuclear de la facticidad. Un enfoque que mantendrá también su centralidad en las interpretaciones acometidas más adelante en el *Sofista*. En efecto, cuando en el curso de 1924-1925 Heidegger vuelve sobre los mismos capítulos de la *Metafísica* a los que se había consagrado en el otoño de 1922, conser-

va sus mismos intereses y objetivos. Lo que no obsta para que profundice en su exposición, llame la atención sobre factores que hasta ese momento no habían sido destacados o suficientemente desarrollados ni, ante todo, para que su crítica resulte más acendrada. De hecho, aunque lo esencial de su interpretación está ya plasmado en el *Informe Natorp* el recurso al *Sofista* resulta imprescindible para entender la crítica en toda su radicalidad.

Un estudio comparativo de ambas interpretaciones contribuirá a arrojar luz sobre las conclusiones de las que ya disponemos y nos permitirá entender con mayor claridad algunos de los aspectos que en el *Informe Natorp* no fueron suficientemente explicados, bien por la premura del tiempo o bien porque todavía no habían sido desarrollados por Heidegger. En cualquier caso, puesto que este libro gira alrededor del *Informe Natorp* se expondrá en primer lugar el contenido de estas investigaciones y se intentará mostrar su alcance. A continuación, se dará cuenta de las aportaciones e innovaciones contenidas en el *Sofista*. Por último, se intentará una valoración de las interpretaciones heideggerianas.

Este estudio no tiene una finalidad historiográfica ni busca como objetivo último fijar pormenorizadamente los pasos de una evolución intelectual. Su propósito es mostrar hasta dónde y en qué consiste la crítica que Heidegger realiza en su interpretación de los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles. En consecuencia, el último epígrafe de esta parte está dedicado a la crítica heideggeriana al concepto griego de ser.

Pues bien, de acuerdo con el problema directivo de la facticidad, hay tres cuestiones que le interesa abordar de modo particular.

En primer lugar, se impone una doble tarea: mostrar cuál es la estructura fenomenológica tanto de la *epistéme* cuanto de la *sophía* (a la que, con Aristóteles, considera la más alta posibilidad de realización de la misma *epistéme*).

Acabamos de ver que en el apartado dedicado al libro VI de la *Ética a Nicómaco* Heidegger no había prestado particular atención a la ciencia, a la que, según su singular traducción, había descrito como *el determinar que contempla, predica y demuestra* (*hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen*). Ahora, cuando va a comenzar su exégesis de la *Metafísica* vuelve a matizar su traducción y se refiere a ella desde otro ángulo de mira como a la *relación contemplativa* (*hinsehender Umgang*) que determina las *relaciones de por qué* (*Warum-Zusammenhänge*). En relación a la sabiduría, su denominación o su descripción es muy semejante, aunque más exhausti-

va, a la que ya conocemos por su traducción de la *Ética*: la sabiduría es entendida como «el auténtico entender que contempla en cuanto que custodia de los *archaí* en la verdad» (IN 39).

Está claro que para Heidegger esa doble tarea (mostrar la estructura fenomenológica de ambas virtudes intelectuales) es inexcusable puesto que todavía en ese momento cree que la *Física* y su objeto van a ser entendidos desde las conclusiones obtenidas en la *Metafísica*; esto es, desde la delimitación del objeto que impone la idea del contemplar puro y desde el método propio de la explicación categorial (IN 39).

En segundo lugar, Heidegger se muestra determinado a seguir el camino que condujo a Aristóteles hasta la descripción del fenómeno del contemplar puro. Al hacerlo va a descubrir que en el origen de la idea de contemplación no se encuentra nada distinto a una tendencia propia de la vida fáctica en cuanto que se relaciona prácticamente con el mundo. La misma idea directiva guiará la interpretación del *Sofista* dos años después. Además, el autor del manuscrito de 1922 precisa en él que tanto el fenómeno del entender puro cuanto la forma misma en que es interpretado son decisivos para la caracterización y el sentido de la filosofía[1].

En tercer y último lugar, Heidegger quiere poner de manifiesto el carácter de ser de la sabiduría y su aportación constitutiva para el ser de la vida humana. Un propósito que anuncia con brevedad pero al que están orientados los pasos anteriores porque, como ha señalado desde el principio, su interés no es otro que el de la facticidad.

Estas tres cuestiones, aclara el autor del *Informe Natorp*, se relacionan entre sí. Sin embargo, ya se ha señalado que lo que le parece totalmente decisivo es mostrar que la estructura del contemplar puro sólo se entiende desde su arraigo en la vida fáctica y desde el modo en que tiene su génesis en ella. Por eso no es de extrañar que todo el peso de sus análisis recaiga sobre este asunto, ni tampoco que éste continuara alentando su interpretación en el curso de 1924-1925. Por el momento las preguntas que se plantea Heidegger al abordar esta cuestión son ¿cómo llega Aristóteles a lo que acabará caracterizando como investigación? ¿Dónde se encuentra inicialmente algo así como investigación?

Releyendo los textos de los dos primeros capítulos de la *Metafísica*, Heidegger centra su atención en la expresión que sirve a Aristóteles de hilo conductor para su caracterización del hombre sabio

1. A estos asuntos se ha referido Heidegger ya en la primera parte de su informe.

y, así, de la sabiduría. Se trata del comparativo *sophóteron* (más sabio), enraizado, como subraya Heidegger, en la vida fáctica que se preocupa por alcanzar una mayor visión, una mayor comprensión. Y lo hace originariamente en medio de su relación práctica, ejecutiva, con el mundo. Por esta vía es como llega a comparecer la idea —*el aspecto* (*Aussehen*)— del *con qué del* trato (*Womit des Umgangs*). Un trato, una relación, que no es en principio objeto de un determinar teórico sino que es el *hacia qué* (*Worauf*) de un originario y fáctico *procurar organizativo* (*ausrichtenden Besorgen*). De hecho, añade Heidegger, el aspecto (la idea) tiene el carácter de *porqué* y éste es originariamente práctico.

Ahora bien, continúa el discípulo de Husserl, llevada por su tendencia a saber más (*mâllon eidénai*) la vida fáctica llega a abandonar el interés por lo que tiene que ver con la relación práctica con el mundo y entonces el *con qué del trato ejecutivo* (*Womit des verrichtenden Umgangs*) se transforma en el *hacia qué del contemplar puro* (*Worauf des blossen Hinsehens*) (IN 41). Es decir, «la tendencia al cuidado se ha transformado en el ver en cuanto tal. Éste deviene una relación autónoma y, en cuanto que tal, el hacia qué de un procurar específico» (IN 41), un procurar que ya no es de tipo práctico sino teórico. Se ha de concluir, por tanto, que la sabiduría constituye el extremo de la tendencia al cuidado que está indudablemente enraizada en la vida fáctica. Así es como la filosofía alcanza su sentido[2].

No se puede negar que ese trato teórico continúa siendo realización de la vida y que lo es precisamente mediante el despliegue de la dinámica que es propia de la misma vida. Sin embargo, lo que le caracteriza es que, a juicio de Heidegger, ya no ve la vida en la que, sin embargo, es. En efecto, el contemplar puro supone, como ya se ha subrayado reiteradamente, la renuncia a todo cuidado. Es así el *cómo* (*Wie*) en el que la vida se detiene por lo que respecta a sus tendencias fundamentales.

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, el abandono de la relación práctica con el mundo (al que se acaba de hacer referencia) constituye para Aristóteles una liberación[3]. Además, y dado que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, entiende que la sabiduría es una ciencia divina. Una conclusión que es objeto de la misma interpretación crítica por parte de Heidegger tanto en el *Informe Natorp* como en el *Sofista*. En el manuscrito de 1922 su au-

2. Cf. Gadamer, 1989, 231-232.
3. Cf. *Metafísica* I, 982b 24-28.

tor admite que, en efecto, el *theoreîn* es la más pura actividad (en el sentido estricto del término) de la que dispone la vida. Por eso considera el Estagirita que es algo divino, y lo que a Heidegger le interesa matizar es precisamente cómo se ha de entender esta afirmación. Porque, frente a la interpretación convencional, la sabiduría no es divina en el sentido religioso. Al contrario: lo *theîon* es la expresión última de la radicalización ontológica de la idea del ente móvil.

Éste es un asunto sobre el que, por razones expositivas, volveremos al final de este capítulo. Por el momento bastará con adelantar que el objetivo que Heidegger persigue con su interpretación de los textos del libro I de la *Metafísica* no se reduce, frente a lo que inicialmente pudiera parecer, al intento de mostrar el arraigo de la sabiduría en la facticidad y, en consecuencia, su carácter derivado. La crítica concluye tan sólo cuando Heidegger muestra la vinculación de la sabiduría con lo divino y de esto con el predominio absoluto de la presencia puesto que su actividad es, con Aristóteles, *enérgeia*.

## 2. *El* Sofista *(1924-1925). Génesis de la sabiduría*

Heidegger dedica el segundo capítulo de la parte introductoria del *Sofista* al estudio de la génesis de la *sophía* dentro de la ingenua comprensión del *Dasein* entre los griegos[4]. En el primer epígrafe comienza señalando que el hilo conductor que guía la investigación aristotélica es el *Dasein* que se expresa a sí mismo. Por lo que toca a su desarrollo consiste en el estudio de los cinco niveles del *eidénai*. Y por lo que respecta a su finalidad hay que partir de que el objetivo del Estagirita es mostrar que la sabiduría es *málista aletheúein*. En todo ello advertimos las profundas coincidencias temáticas que este curso guarda con el informe de 1922.

Pero antes de comenzar el análisis de estas interpretaciones conviene anunciar cuáles son las convicciones de las que parte Heidegger y cuáles son los objetivos que persigue. Por lo que respecta a las primeras hay que señalar dos cosas. En primer lugar que para él estos dos capítulos se sitúan dentro del mismo horizonte en el que se inscribe la *Ética a Nicómaco* y ello aunque en la *Metafísica* no se encuentre el *aletheúein* de forma expresa. No hay que olvidar que el *desvelar* constituiría un modo de ser del *Dasein* en la medida en que éste se relaciona con el mundo o consigo mismo. La segunda con-

4. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 65-131.

vicción de la que parte Heidegger es que, según el sentido griego del ser, el ente que es el auténtico ser es el mundo; esto es, lo *aeí*.

Por lo que respecta a los objetivos específicos del *Sofista*, éstos serían los dos siguientes. En primer lugar, y con carácter inmediato, poner de manifiesto que la exposición aristotélica de la *sophía* y de la *theoría* parte de la interpretación clara que el *Dasein* tiene de sí mismo, del modo en que este *Dasein* se hace comprensible para sí mismo[5]. Este interés, que se puede rastrear en el *Informe Natorp*, queda explicitado con claridad en el *Sofista*. Aquí explica Heidegger que si Aristóteles recurre al modo ordinario en que los hombres utilizan los términos *sophía* y *sophós*, es porque piensa que el *Dasein ingenuo* (*das natürtliche Dasein*) tiene efectivamente una cierta comprensión de sí mismo. Aunque, como en todo lo cotidiano, este *Dasein* se mueve en los límites del más y el menos. Algo que se revela en esa forma comparativa de hablar que es característica de lo ordinario (*mâllon*, *málista*)[6]. En cualquier caso, este punto de partida da razón de la metodología utilizada por Aristóteles: la ordenación por niveles, el criterio comparativo que está guiado por la tendencia a un *saber más*, *mâllon sofós*, y cuya culminación es la sabiduría como *málista aletheúein*.

El segundo objetivo perseguido por Heidegger es comprender por qué afirma Aristóteles que la sabiduría es la virtud de la técnica[7] (y de la *epistéme*), por qué la entiende así y cuáles son las consecuencias que se desprenden de aquí para la comprensión griega del ser. Como acabamos de ver, en el manuscrito de 1922 Heidegger ha afirmado ya taxativamente que la sabiduría es el extremo de la tendencia al cuidado. Es decir, ha sostenido con nitidez que en el origen de la sabiduría está la técnica y, además, que la sabiduría tiene su origen en la facticidad del *Dasein*. Pero ahora esta mera confirmación no le satisface y aquí es donde el curso sobre el *Sofista* resulta particularmente clarificador.

Parafraseando al Estagirita, Heidegger recuerda que el comprender auténtico, *sophía*, es la plenitud; esto es, *areté*, *teleíosis*, del *saber manejarse*, del *entendérselas*, que es propio de la producción[8]. Pero le parece llamativo que la forma más alta de sabiduría, el contemplar filosófico (que Aristóteles considera como la más alta forma

5. Cf. *Ibid.*, 67.
6. Cf. *Ibid.*, 66-67.
7. Cf. *Ética a Nicómaco* VI, 1141a12.
8. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 68-69.

de existencia humana) sea simultáneamente la virtud de la técnica. En efecto, en cuanto que la teoría es la realización de la sabiduría no se da sin el ocio. Pero éste consiste en no hacer nada productivo por lo que en ella queda excluida cualquier forma de *poíesis*. Hay que añadir, además, que la *téchne* tiene por objeto lo que puede ser de otro modo, mientras que el objeto de la sabiduría es lo que siempre es[9]. Por todo esto, sólo la clarificación de su génesis, tal como tiene lugar en el *Dasein* cotidiano de los griegos, permitirá comprender por qué la sabiduría es la virtud de la *téchne* y de la *epistéme*. A su vez, esto reclama entender por qué la *téchne* constituye un nivel previo a la sabiduría aunque su actividad sea *poíesis*.

Pues bien, para mostrar que la sabiduría tiene su origen en la técnica Heidegger va a ir examinando cada uno de los niveles de conocimiento con una minuciosidad que no pudimos encontrar en el *Informe Natorp*. Al final se detendrá en la sabiduría y en especial en aquella característica que le parece determinante: la autonomía que la diferencia de las restantes formas de desvelamiento y sobre la que su atención no se había polarizado tan decididamente hasta este curso. Es cierto que ya antes Heidegger había reparado en dicha autonomía, pero desde otro punto de vista. Lo que le había interesado destacar y criticar en el *Informe Natorp* es que la ciencia, y particularmente la filosofía, se transforman en una relación autónoma; esto es, que se desvinculan del mundo. Lo que ahora quiere mostrar es que esa autonomía es para Aristóteles, y así para la filosofía occidental, la última causa y la condición de posibilidad de la supremacía de la *sophía* sobre la *phrónesis*.

### 2.1. *La sabiduría como virtud de la técnica. Su autonomía*

En el nivel más bajo de conocimiento se encuentran las sensaciones comunes que posibilitan ya una cierta orientación en el mundo. El siguiente peldaño es el de la experiencia por la que estamos *encarrilados* dentro de una ocupación determinada. El tercer nivel es el de la técnica. El cuarto, el del arte que se caracteriza por contener una reflexión sobre el *eîdos*, aunque su tarea siga siendo fundamentalmente *poíesis*. En quinto y último lugar, se encuentra el teorizar puro[10].

Heidegger se detiene con cierto detalle en el análisis de los primeros niveles. Pero para lo que nos interesa aquí comenzaremos por

9. Cf. *Ibid.*, 56-57.
10. Cf. *Ibid.*, 67.

centrarnos en su interpretación de la técnica y en particular en la diferenciación que establece respecto de la experiencia y de la ciencia. A su juicio la experiencia estaría caracterizada, al menos de algún modo, por el tiempo; porque en ella se da una estructura del tipo *en el momento que se da esto... entonces, esto* (*Sobald das – dann*). Una estructura que, en la técnica, se transformaría en otra del tipo: *si esto... entonces esto* (*Wenn das – dann das*) y más tarde, en la estructura del tipo: *si... así* (*Wenn – so*). Así pues, la repetición constante, propia de la experiencia, es la causa de que se llegue a la conclusión de que *siempre que se da esto... entonces esto* (*Immer sobald das – dann das*). Es decir, la repetición es la causa de la modificación estructural a la que nos estamos refiriendo. Si atendemos a su naturaleza nos percatamos de que lo que ahora se destaca ya no es el tiempo sino el *qué* (*Was*); es decir, el *eîdos*, el aspecto de la cosa.

Hay que tener en cuenta, además, que en el *si* (característico en la estructura de la técnica) se contiene ya un cierto *porque* (*Weil*). En efecto, lo que en principio no es más que el motivo para algo se va transformando paulatinamente en la *arché* de ese algo. De lo que se puede concluir que el comprender no supera a la experiencia ni en la realización ni en la ejecución, pero sí en la *visión* (*Sehen*). Es más, por lo que tiene que ver con las realizaciones prácticas es posible que la experiencia vaya por delante de la técnica, como también ha quedado claro al estudiar la *Ética a Nicómaco*. La razón es que la técnica se orienta a lo general, *kathólou*, mientras que la experiencia se dirige a cada uno, a lo *écaston*; por tanto, a cada caso singular[11].

Heidegger entiende que lo general que comparece en la técnica (las causas) no es todavía objeto de contemplación pura; es decir, que se destaca el *eîdos*, pero sin que éste se constituya en tema de una reflexión independiente. En cualquier caso, parece claro que si Aristóteles considera que el que posee la técnica es *más sabio* que el que sólo tiene experiencia es porque aquél puede ver ya el aspecto de las cosas, su *eîdos*. Por eso, afirma que «no se considera que aquéllos [los que tienen la técnica] son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas»[12]. Por eso puede concluir Heidegger que en la técnica, aunque nos mantenemos todavía dentro de la relación productiva, el *légein* se va haciendo cada vez más independiente. Es decir, ya en la técnica se encuentra la tendencia a constituirse en una *epistéme* autónoma. Heidegger apun-

11. Cf. *Ibid.*, 74-78.
12. *Metafísica* I, 981b 5-6.

ta, además, que el Estagirita parece inclinado a caracterizar la técnica como ciencia; es decir, a identificar a ambas:

> Porque la *téchne* posee el *lógos* y puede proporcionar una explicación acerca del origen del ente, se considera como *mállon epistémen* que la *empeiría*. Así es como dentro de la génesis de la *sophía* la *téchne* y la *epistéme* se aproximan; aquélla es descrita prácticamente como *epistéme*[13].

Así es como se vuelve a poner de manifiesto lo que ya se ha dicho: que en la técnica se encuentra la tendencia a liberarse de la producción y a constituirse en ciencia autónoma. Se trata, Heidegger quiere subrayarlo una vez más, de una tendencia que se encuentra en el *Dasein* mismo. Lo que, a su juicio, se hace particularmente evidente cuando Aristóteles dice que un técnico que *des-cubre* (*entdeckt*) algo es admirado. Y lo es porque el *Dasein* valora en especial el des-cubrir y considera que el que descubre es más sabio con independencia de la utilidad que tenga o no tenga su descubrimiento. Es decir, el mismo *Dasein* tiene la tendencia a ir más allá de sus posibilidades más inmediatas[14].

Tras analizar los distintos niveles de conocimiento Heidegger se detiene en la sabiduría y en particular en una de sus notas distintivas: la autonomía que, apuntada ya en el *Informe Natorp*, juega un papel decisivo en el curso de 1924-1925.

Todos conocemos la explicación que proporciona Aristóteles acerca de cómo surgieron los conocimientos que no tienen una finalidad práctica inmediata. «A partir de este momento y listas ya las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio»[15].

Rememorando este pasaje aristotélico, el autor del *Sofista* se introduce en el análisis directo de la sabiduría. ¿Qué es la sabiduría? ¿Qué es el mismo sabio? Heidegger vuelve a subrayar que para responder a estas preguntas el Estagirita recurre una vez más a la comprensión de *Dasein* ingenuo, cotidiano. De acuerdo con su comprensión el sabio queda caracterizado del modo siguiente: es el que lo sabe todo en general, el que tiene la posibilidad de conocer lo difícil, el que conoce el fundamento y, por último, el que busca la sabiduría por ella misma.

13. Heidegger, 1993b, GA 19, 92.
14. Cf. *Ibid.*, 91-94.
15. *Metafísica* I, 981b 20-24.

En estos cuatro momentos esenciales está presente el descubrir, la actitud descubridora. Las tres primeras características son estudiadas en un epígrafe relativamente breve. Después, tras un largo excurso sobre la esencia de las matemáticas, Heidegger vuelve sobre la sabiduría. Su reflexión se centra entonces en la cuarta nota definitoria que considera decisiva. En ella se muestra la autonomía de la sabiduría (*Eigenständigkeit*), tanto por lo que se refiere a su objeto, cuanto por lo que respecta al comportamiento del mismo *Dasein*.

Para mostrar en qué consiste y cómo se da esta autonomía, Heidegger recuerda sintéticamente que, según Aristóteles, el mayor grado de conocimiento se alcanza cuando se conoce por qué ha de suceder esto y lo otro. Es decir, cuando se conoce el porqué de algo, su causa. Y añade que el último porqué, en cuanto que *télos*, es siempre un *agathón* que, además, encierra dentro de sí lo mejor, lo *aristón*. Naturalmente un conocimiento tal no puede estar subordinado a ningún otro; por el contrario, todos se han de supeditar a él. Ese conocimiento es la sabiduría y por eso dice Aristóteles que es siempre directiva y nunca dirigida. Así es como se entiende, concluye Heidegger, que sea autónoma[16]:

> De las ciencias, aquélla que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a quien es menos sabio[17].

Así pues, hay una ciencia que no ha de ser buscada por sus efectos; que, por tanto, se basta a sí misma, que es autónoma, autosuficiente. Pero, continúa Aristóteles, «el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado sumo [...]. Ahora bien, cognoscible en grado sumo son los primeros principios y las causas»[18]. Y de entre ellos el principal es el bien: aquello para lo cual se hace algo; el bien de la naturaleza en su totalidad. Es decir, la sabiduría, que es la ciencia que se busca, ha de estudiar los primeros principios y causas y ante todo el bien, que es una de las causas y quizá la principal[19].

16. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 122.
17. *Metafísica* I, 982a 14-19.
18. *Ibid.*, 982a 30 – b, 2.
19. Cf. *Ibid.*, 982b, 5-10.

Heidegger llama la atención sobre el hecho de que con esta referencia a lo *agathón* Aristóteles se aproxime de forma significativa a otra forma de relación con el ente: la que es propia de la *prâxis*, puesto que ésta se orienta al *porqué* (*Worumwillen*) y tiene que ver con lo que es bueno. Así podría parecer que la sabiduría es *prâxis*, lo que resultaría contradictorio puesto que aquélla es pura teoría. Pero no hay, en su opinión, tal contradicción. Basta con recordar que para Aristóteles el bien también es una causa y que, además, al ser entendido como una determinación del ser de los entes (que es determinada a la vez por el *télos*), no contiene en sí referencia alguna a la acción. Entendido de este modo, *bien* significa ahora escuetamente perfección[20]. Por lo tanto hay que admitir que existe un comportamiento respecto de lo *agathón* que es puramente teórico. De este modo la supuesta contradicción queda desactivada:

> Así Aristóteles puede decir que la *sophía*, en la que él ve ese *theoreîn*, es una *phrónesis* muy peculiar, una *toiaûte phrónesis* (982b24). No es la *phrónesis* como nosotros la conocemos referida al ente que puede ser de otra manera, al ser de la acción; es una *phrónesis* que verdaderamente se dirige a un *agathón*, pero a uno tal que no es *praktón* [...]. Cuando Aristóteles habla de la *sophía* como *phrónesis* lo que quiere es indicar que ve en la *sophía*, como Platón en la *phrónesis*, la más alta forma del *aletheúein* y el comportamiento más elevado en absoluto, la más alta posibilidad de existencia[21].

Merece la pena que nos detengamos brevemente en esta reflexión de Heidegger. Cuando se refiere a la comprensión aristotélica entiende que supone una toma de postura frente a Platón, que vio en la prudencia la forma más alta de verdad. Pero se cuida de señalar que la sabiduría no es para Aristóteles *prâxis* en modo alguno. Esto es algo imprescindible para poder llevar a término su crítica. Se trata de una tesis que, cuando menos, resulta discutible si recordamos lo que significa para el Estagirita *prâxis* perfecta. Sin embargo parece que Heidegger no sitúa ahora la *prâxis* en vinculación directa y exclusiva con la acción humana que, por su misma índole, tiene siempre y sólo que ver con lo que puede ser de otro modo. Pero lo cierto es que no parece ajustado al pensamiento aristotélico afirmar que la contemplación no es *prâxis*, aunque se haya de añadir que se trata de un tipo particular de *prâxis*. De otro modo no se po-

20. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 123.
21. *Ibid.*, 124. Las cursivas son del editor.

dría entender cómo el ejercicio de la contemplación encierra el placer de manera necesaria. Es bien cierto, sin embargo, que existe la posibilidad de un comportamiento puramente teórico respecto de lo *agathón* porque su contemplación no reclama necesariamente el paso a la acción.

Lo que cabe señalar de cualquier modo es que a Heidegger le interesa trazar con rasgos inconfundibles la frontera que, en Aristóteles, separa *sophía* y *phrónesis* porque sólo así puede llevar a cumplimiento la crítica. Por eso no puede aceptar que haya un terreno, el propio de lo *agathón*, donde los límites se desdibujen. Asunto diferente es si con su tajante separación hace o no justicia al pensamiento de Aristóteles.

Con estas reflexiones sobre la sabiduría y lo *agathón*, que es su objeto, Heidegger pretende haber mostrado el carácter autónomo de la sabiduría. Así ha llevado a término, hasta alcanzar el último peldaño, la reflexión orientada a mostrar que la sabiduría tiene su origen en la *poíesis*. Sin embargo, entiende que la caracterización que ha realizado de aquélla hasta el momento es sólo negativa y que es preciso alcanzar una descripción positiva. Es decir, todavía hay que mostrar que la sabiduría está ya inscrita en el *Dasein* mismo de acuerdo con sus posibilidades; que, por lo tanto, ella es la configuración de una posibilidad primaria suya y surge desde el mismo *Dasein* en el que se encuentra una tendencia al *theoreîn* puro. Sólo entonces se podrá entender ontológicamente tanto la autonomía de la sabiduría como su independencia frente a la prudencia[22].

Pues bien, para lograr esa caracterización positiva Heidegger vuelve a recurrir al pasaje aristotélico en el que se explica el surgimiento de la sabiduría por la admiración y la perplejidad. A partir de él, cree poder advertir cómo la *sophía* (junto con la *poíesis* y vinculada a ella) constituye desde el principio una forma autónoma de ser del *Dasein*.

La admiración, dice Aristóteles, comenzó respecto a lo más inmediato; a aquello que parecía evidente. Pero en ella se encuentra ya una tendencia a la teoría: al *sólo mirar y tan sólo comprender* (*Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen*). En ese contexto Aristóteles se refiere también a la aporía, donde el contemplar el mundo no puede proseguir, donde no se encuentra camino alguno recurriendo a las causas inmediatamente conocidas. Pues bien, Heidegger quiere dar a entender que la aporía se corresponde totalmente con el sen-

22. Cf. *Ibid.*, 125.

tido del *aletheúein* y con la misma comprensión del *Dasein*. Porque el que intenta salir adelante a través de y en la aporía muestra que va a la búsqueda del desvelamiento; que está motivado por un preguntar inquietado que ya no da nada por supuesto[23].

Respecto a esta última interpretación, llama la atención el que Heidegger se limite a comentar brevemente el fenómeno de la admiración, insistiendo en que tiene su origen inmediato en lo que se encuentra al alcance de la mano y destacando su proximidad con el fenómeno de la aporía. Le basta con esto para deducir, una vez más, que lo que se encuentra en el origen de la sabiduría es una relación de tipo práctico del *Dasein* con su mundo entorno. Y así extrae una conclusión que va mucho más allá de las pretensiones aristotélicas puesto que tiene, también una vez más, una dimensión ontológica: la teoría tendría su asiento en el *Dasein* como un modo propio de ser; naturalmente, frente a la *phrónesis*. Dicho de otro modo, el camino que conduciría de la *poíesis* a la *theoría* sería inevitable. Por eso Heidegger apela a la *Verfallenstendenz*.

### 2.2. *Carácter derivado de la teoría*

Estas consideraciones últimas nos han situado en las inmediaciones de la reflexión aristotélica sobre la admiración como origen de la sabiduría. Aunque inicialmente pudiera parecer que Heidegger se atiene a la exposición aristotélica, una lectura detallada de ambos pensadores puede mostrar hasta qué punto aquél reinterpreta, de acuerdo a sus propios intereses, la explicación del Estagirita.

Lo que Heidegger quiere defender es que la sabiduría es una tendencia originaria del *Dasein* que se realiza por el camino que lleva inexorablemente de la relación productiva a la contemplación. Pero no parece claro que sea esto lo que sostiene Aristóteles. Recordemos las palabras con las que se abre el tratado:

> Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad [...]. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión —digámoslo— a todas las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias[24].

23. Cf. *Ibid.*, 125-129.
24. *Metafísica* I, 980a 21-27.

En síntesis: deseamos saber por naturaleza, incluso aunque ese saber no reporte utilidad alguna y no se oriente hacia la acción. Es cierto, no obstante que, cuando Aristóteles va describiendo y distinguiendo los distintos grados del saber, vincula el conocimiento con la experiencia, que tiene indudablemente un carácter práctico: «el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia»[25]. Es más, los ejemplos a los que recurre Aristóteles para mostrar las diferencias entre las diversas formas de conocimiento son todos (como recuerda gustosamente Heidegger) de tipo práctico; así se refiere a la cura de una enfermedad o al mejor modo de construir un edificio. Por otra parte, también es cierto que Aristóteles parece no tener dudas respecto a la prioridad de la práctica sobre la teoría. No en cuanto a su valor intrínseco sino en cuanto a su necesidad. Primero es preciso atender a las necesidades vitales y sólo después es posible la contemplación:

> [Es verosímil que] una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueran siempre considerados más sabios estos últimos [los que buscaban el saber con independencia de la utilidad] que aquéllos, ya que sus ciencias no estaban orientadas a la utilidad. A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio[26].

Frente a la interpretación heideggeriana, parece que Aristóteles reconoce desde el primer momento la tendencia al saber buscado por sí mismo. Esto es, la teoría no sería una *derivación* última de la ejecución fruto de la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) a la que Heidegger apela. Por el contrario, lo que parece corresponderse con el texto de Aristóteles es que los seres humanos desean saber y que, además, necesitan saber en orden a su propia supervivencia. Pero que siempre valoran más el saber buscado por sí mismo, con independencia de su utilidad, que el saber que se busca con algún fin práctico. De hecho Aristóteles afirma de los que primero filosofaron que «es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna»[27]. Esto significa que las tendencias a la ejecución y a la contemplación no sólo serían igualmente originarias en

25. *Ibid.*, 1-3.
26. *Ibid.*, 981b 17-22. Cf. también Heidegger, 1993d, GA 22, 178-179.
27. *Metafísica* I, 982b, 20-1.

el sentido de estar enraizadas en la facticidad (algo que Heidegger sostiene sin titubeos), sino que, además, se desplegarían de forma simultánea (que es lo que Heidegger parece querer negar).

Aquí es donde, al parecer, estriba la diferencia. Esto es lo que hay que matizar: la simultaneidad en el origen de ambos fenómenos o, lo que es lo mismo, el carácter no derivado de la teoría. No se trataría por tanto de que, como dice Heidegger y hemos citado algunas líneas atrás, la tendencia a la producción se transforme en la tendencia al ver puro; no se trataría de que el *con qué del trato* se transforme en un *hacia qué de un contemplar*. Es que siempre, desde el principio, habría existido o podido existir (incluso con respecto a los mismos objetos y cuestiones) un *con qué del trato práctico* y un *hacia qué del trato teórico*. Y ello aunque el mismo Aristóteles reconozca a las ciencias productivas una prioridad temporal: «y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien»[28]. Pero en Aristóteles dicha prioridad no es en modo alguno ontológica. Por el contrario, es bien sabido, y Heidegger lo admite y destaca, que la prioridad ontológica corresponde a la teoría.

Esto supondría, a su vez, que la contemplación no reclama de manera necesaria el abandono de la acción. Significaría sólo la posibilidad (no la necesidad) de un abandono tal. Porque ciertamente Aristóteles entiende que una vez cubiertas las necesidades vitales es posible abandonar esa relación práctica con el mundo a la que se refiere Heidegger.

Pero el sentido de toda la interpretación y la crítica depende de que, en efecto, con y contra Aristóteles, la sabiduría se constituya como forma *derivada* arraigada en la facticidad del *Dasein*. Esto es lo que resulta determinante. Por eso quizá, cuando al final de sus interpretaciones sobre los dos primeros capítulos de la *Metafísica* aristotélica Heidegger expone las últimas consecuencias y conclusiones de sus análisis, sorprende ver a donde han acabado conduciendo sus reflexiones.

Así parece, en primer lugar, que Heidegger tiende a desdibujar los niveles de conocimiento perfilados por Aristóteles en el sentido de que, como él mismo dice, no se trata sino de formas individuales del orientarse que pueden ser, o no, expresamente manifiestas. Por tanto, lo fundamental de esos niveles no es que se puedan identificar y distinguir como tales, sino que sean formas de orientarse el *Da-*

28. *Ibid.*, 22-24.

*sein* en el mundo. Algo que se ha puesto de manifiesto particularmente con la interpretación de las semejanzas y diferencias entre *téchne* y *epistéme*. Como ya se ha visto ambas serían, en realidad, lo mismo y sólo se delimitarían según su respectiva orientación a la acción o al conocimiento. Por lo demás, tanto la *téchne* como la *epistéme* serían un *entendérselas* (*Sich-Auskennen*). De este modo lo único que establece la diferencia entre las dos es que ese saber se presente o no como tal saber: cuando comparece como tal, entonces la técnica se transforma en ciencia o, dicho de otro modo, se puede llamar ciencia a la técnica.

Pero no sólo se trata de esto, lo que podría tener su justificación y sentido. Se trata de que, puesto que todos los niveles se reducen a ser diferentes formas de orientación en el mundo del *Dasein*, ese mismo y único orientarse puede denominarse técnica, prudencia o sabiduría, dependiendo exclusivamente de cuál sea la actitud determinante. Por tanto, y a juicio de Heidegger, hay que tener siempre presente que, por una parte, *téchne*, *epistéme* y *phrónesis* pueden ser entendidas como sabiduría y que, por otra, la sabiduría y la técnica pueden ser entendidas como prudencia.

El análisis heideggeriano es sin duda interesante y en modo alguno descabellado. Pero si se acepta surge inmediatamente la pregunta: si, por ejemplo, la sabiduría y la técnica pueden ser entendidas como prudencia, ¿qué sentido tiene la crítica realizada contra Aristóteles?, ¿qué sentido tiene su labor de reinterpretación de la *Metafísica* y de la *Ética* aristotélicas?

Es posible que lo que pretendiera Heidegger fuera invalidar el planteamiento y las diferenciaciones aristotélicas porque esa sería una forma de dar al traste con la supremacía de la sabiduría, pero entonces ¿por qué su empeño en reivindicar la supremacía de la prudencia?

A lo que ya se ha señalado hay que añadir, además, que Heidegger amplía, y por tanto modifica de algún modo, la noción de *prâxis*. Algo que resulta particularmente claro en el momento en que alude a esa *prâxis* de la que habla Aristóteles, que es propia de todos los *zôa*. Aunque habremos de ocuparnos de este asunto en el último capítulo, resulta pertinente tomarlo ya en consideración. Por el momento (a pesar de la extensión del texto) se hace necesario recordar unas palabras del *Sofista* que resumen con nitidez los aspectos de la interpretación a los que se acaba de hacer referencia:

> El *Dasein* descubre su mundo inmediato: se *orienta* en su mundo sin que las formas individuales del orientarse se hagan expresamente

> manifiestas. En la medida en que ese orientarse es un adquirir conocimientos y un reflexionar que se dirige al producir es del tipo de la *téchne*. Pero en la medida en que ese entendérselas es un saber y se presenta expresamente como saber, ese mismo estado de cosas puede ser entendido como *epistéme*. En la medida en que ese orientarse se dirige a un *praktón* que se va a gestionar para el uso propio, *autô*, *para un mismo*, ese orientarse es *phrónesis* en sentido amplio, como es propio de los *zôa*. Que lo descubierto en una orientación tal es la *poíesis* de una *prâxis* o no, no hace al caso. En la medida en que el orientarse *se dirige expresamente a lo aítion* y se transforma simplemente en un comprender verdadero, las mismas formas del orientarse —*téchne*, *epistéme*, *phrónesis*— pueden ser captadas también como *sophía*[29].

Se confirma por tanto que lo que a Heidegger le interesa subrayar principalmente es que las formas del *aletheúein* no son sino modificaciones del *Dasein* que se orienta en el mundo; y, una vez más, que es fundamental llegar a darse cuenta de que la génesis de estas formas expresas de ser del *Dasein* es llevada a cabo por el mismo *Dasein*. En concreto, que la sabiduría, como ya se ha visto, tiene su origen en él mismo, aun cuando se erija en un comportamiento plenamente autosuficiente. Porque sólo desde esta comprensión es posible, a juicio de Heidegger, tratar el asunto que realmente y, en definitiva, le interesa: el de la razón de la primacía de la sabiduría sobre la prudencia.

## 3. *Crítica al concepto griego de ser como presencia*

Al finalizar el estudio de las interpretaciones de Heidegger sobre los textos escogidos de la *Metafísica*, podemos comprobar la estrecha relación existente entre el *Informe Natorp* y el *Sofista*. Además, hemos tenido la oportunidad de seguir, en una parte de su trayecto, la evolución del pensamiento heideggeriano. En efecto, las líneas maestras de la interpretación son las mismas y, sin embargo, sólo en el *Sofista* hemos encontrado todos los elementos que hacen posible el que la crítica llegue hasta sus últimas consecuencias.

Se ha visto que lo que Heidegger quiere mostrar en ambos estudios es que la sabiduría tiene su origen en la técnica y que (con expresión del *Sofista*) constituye una última modificación del *Dasein* que se orienta en el mundo. Para la consecución de este objetivo hay

29. Heidegger, 1993b, GA 19. Las cursivas son del editor.

dos elementos que entran en juego y que no pueden pasar desapercibidos dada su transcendencia.

Por una parte, hay que mencionar el destacado papel que desempeña la interpretación que hace Heidegger del *eîdos*, y ello tanto en el *Informe Natorp* como en el *Sofista*. En efecto, no hay producción posible sin un ejemplar que opere como modelo que se ha de realizar. Un *eîdos* que es el principio de la teoría. De este modo la inexcusable presencia del *eîdos* en la técnica es la razón de que ya en ella se encuentre la tendencia a liberarse de la producción y a hacerse autónoma. El *eîdos* opera, por tanto, como el elemento vinculante esencial entre producción y contemplación.

Por otra parte hay que tener en cuenta que en su análisis de los sucesivos niveles de conocimiento Heidegger adopta, particularmente en el *Sofista*, un criterio temporal. En efecto, el tiempo adquiere en el *Sofista* un mayor protagonismo. Es cierto que no encontramos todavía un desarrollo definitivo de la concepción que su autor desarrollaría en *Ser y tiempo* y en otros muchos escritos posteriores; pero no se puede desatender el hecho de que Heidegger tome en consideración, de forma cada vez más directa y consciente, este asunto. Sobre todo no conviene ignorar que en el curso de 1924-1925 se contiene ya lo esencial de aquella interpretación de la metafísica occidental, que la entiende como gobernada por el criterio presencial.

Por lo que respecta al tema concreto que nos ocupa (la génesis de la sabiduría en la vida fáctica), hay que subrayar que el carácter temporal de la experiencia pone de relieve que en ella el *Dasein* fáctico todavía no se ha separado de su relación productiva, inmediata, con el mundo. No obstante, en su misma estructura (esto es lo que Heidegger considera relevante) se encuentran los factores necesarios para que se produzca la transformación que conduce de la relación temporal a la condicional, de ésta a la formal-eidética y, por último, a la causal, condición inmediata de la contemplación y así de la preeminencia del presente y de la presencia como sentido directivo del ser.

Así pues, que la técnica es el origen de la sabiduría significa lo que ya sabemos: que el sentido directivo del ser es el del ser de la producción y que consecuentemente, por una inevitable radicalización ontológica, ser significa actividad actual, presente. Esto exige que el ser se entienda como *Gegenwart*, *Anwesenheit*, presencia; y explica, en definitiva, que en una comprensión del ser obtenida mediante un criterio temporal el presente cobre la primacía absoluta.

Esto, a su vez, no deja lugar alguno para una posible primacía de la *phrónesis*. Es cierto por tanto que, como dice el propio Heidegger, sólo aclarando suficientemente la génesis de la sabiduría sea posible dar razón de la primacía de la sabiduría sobre la prudencia.

Ahora y no antes es cuando alcanza su cumbre la interpretación de Aristóteles contra Aristóteles. Esta crítica, ya se ha dicho, está incoada en el *Informe Natorp*. Es más, la denuncia a la radicalización ontológica de la idea de movimiento (que caracteriza en lo esencial a este manuscrito) es el paso previo y necesario que permite a Heidegger alcanzar el nivel propio del *Sofista*, donde rechaza la comprensión del ser como presencia con un aparato crítico y categorial más elaborado. Ya en el primer apartado de este capítulo (al referir las interpretaciones de la *Metafísica* contenidas en el *Informe Natorp*) se ha apuntado que en 1922 el autor del *Informe* había visto, en lo fundamental, lo que ahora, en el *Sofista*, afirma más explícita y categóricamente. En efecto, allí había sostenido que lo divino no podía ser entendido en sentido religioso:

> Lo *theîon* es ante todo la expresión del más elevado carácter de ser que se produce por la radicalización ontológica de la idea del ente móvil. Lo *theîon* es *nóesis noéseos* tan sólo porque un tal aprehender con respecto a su carácter de ser; esto es, con respecto a su actividad, satisface de la forma más pura la idea del ser en movimiento (IN 42).

Como recuerda Gadamer en su presentación del *Informe Natorp*, el propósito que persigue Heidegger con estas interpretaciones es criticar el concepto de ser de Aristóteles y el concepto de lo divino como el del ente que se mantiene siempre en el presente de una actividad permanente, de modo que sólo lo divino sería ser. Por contraposición, Heidegger quiere apelar a lo que es propio del *Dasein* que, como es bien sabido, hay que encontrar en su facticidad tal como aparece en Aristóteles[30]. Por eso concluye lo que sigue.

> El ente en movimiento, y la determinada explicación ontológica de ese ente constituyen las fuentes de las estructuras ontológicas fundamentales que más adelante determinaron decisivamente al ser divino [...] y con esto, el propio sentido de ser del hombre mismo (IN 42).

30. Cf. Gadamer, 1989b, 232.

Nos encontramos de nuevo frente a la explicación última que encuentra Heidegger para dar razón de la insuficiente comprensión griega del ser de la vida fáctica. Una vez más, a su juicio, ese ser no es explicitado categorialmente desde sí mismo sino desde la sublimación de una idea concreta de movimiento (IN 42). En definitiva, la interpretación de los pasajes de la *Metafísica* corrobora lo que Heidegger ya había descubierto mediante su interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Una conclusión que no se tambalea ni aun en el caso de que, como se ha intentado mostrar, su interpretación del origen de la sabiduría y de su misma índole sea susceptible de crítica. Porque de lo que no se puede dudar es de que Aristóteles (al menos en los pasajes de la *Metafísica* que Heidegger ha trabajado) considera que la actividad humana por excelencia es la teoría; esto es, la actividad divina. Y porque tampoco se puede dudar de que, a juicio de Aristóteles, la tendencia al *saber más* está arraigada en la vida fáctica[31].

Estas dos columnas resultan suficientemente fuertes para que Heidegger construya y reafirme sobre ellas su interpretación. Y eso, hay que admitirlo, aun en el caso de que la contemplación no se entienda como una especie de inevitable *derivación* fruto de la tendencia a la caída.

31. Con respecto al arraigo de la sabiduría en la vida fáctica y la tendencia a su exaltación por parte de Aristóteles, cf. Vigo, 1994, especialmente, 153-157. Por lo demás en este trabajo se hace una magnífica exposición del propósito perseguido por Heidegger con sus interpretaciones de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica*.

# 5

# INTERPRETACIÓN DEL MOVIMIENTO (*Física* I, II, III; *Metafísica* VII, VIII, IX)

## 1. *Explicación ontológico categorial del movimiento (*Física *I, II, III, 1-3)*[1]

> El fenómeno del movimiento alcanza su explicación ontológico categorial en la investigación que nos ha sido transmitida bajo el título de *Física* (IN 43).

Así comienza el bosquejo de las interpretaciones sobre este tratado aristotélico que Heidegger anuncia en el *Informe Natorp*. En efecto, lo que hace en este penúltimo apartado no es sino un esquema de las líneas fundamentales de una investigación que apenas comienza a desarrollar. Algo que es menester tener en cuenta para saber renunciar sin irritación a las muchas explicaciones y aclaraciones que serían deseables y que, sin embargo, no están presentes. De hecho, los análisis específicos y las referencias a textos de Aristóteles (que habían abundado en apartados anteriores), la discusión e interpretación de fenómenos concretos, todo eso apenas está presente. Heidegger anuncia lo que va a hacer, pero su trabajo queda tan sólo apuntado.

Inevitablemente esta concisión resulta de algún modo decepcionante. Sobre todo si se tiene en cuenta que Heidegger había declarado que el fenómeno del movimiento, tal como se presenta en la

1. Se supone que este texto constituye el acceso a la base fenoménica y a los límites de la ontología antigua en general. De hecho, Heidegger habla en ocasiones de la *Física* como del libro fundamental de la metafísica occidental. En realidad la *Física* sería la metafísica y viceversa. Cf. Brage, 1991, 418-419.

*Física*, constituía el centro no sólo de sus propios intereses sino de la misma ontología y lógica aristotélicas. No obstante, continúa siendo correcto entender el *Informe Natorp* como un intento de comprensión de este fenómeno. Porque, más allá del programa concreto que Heidegger pergeña alrededor de la *Física*, el conjunto de sus análisis está impregnado de su interpretación del movimiento y de la explicación de las consecuencias que se derivan del tratamiento aristotélico del mismo. Hay que tener en cuenta, además, que continúa dedicándole su atención cuando en las últimas páginas del manuscrito vuelve sobre la *Metafísica*. Es entonces cuando los frutos de sus investigaciones e interpretaciones acaban de madurar.

No hay que olvidar, como ya se ha dicho, que el aspirante a la plaza de Marburgo redactó a toda prisa el escrito sobre el que ahora estamos trabajando. Algo que se hace particularmente notorio en este último tramo de su proyecto. Quizá la premura a la que se ha hecho alusión justifique también el estilo marcadamente personal con el que Heidegger aborda esa última parte de su presentación. Ahora (quizá más que en los apartados anteriores) los textos aristotélicos son asimilados y vertidos de acuerdo a la *forma mentis* heideggeriana. Pero no sólo se trata de esto. También en este último momento se advierte con nitidez hasta qué punto Heidegger asimila Aristóteles a la causa de aquella fenomenología que él mismo había radicalizado.

Ciertamente el modo de formular las cuestiones y de referirse al arranque de la investigación sobre la *Física* delatan hasta qué punto Heidegger traduce el quehacer aristotélico a sus propias coordenadas. En Aristóteles busca unos planteamientos, unos problemas y unas respuestas que quizá no se dieron como tales en el pensador de Estagira. Las razones por las que considera lícito y necesario hacer algo así han sido expuestas con detalle en el capítulo dedicado a la primera parte del *Informe Natorp*. Basta ahora con recordar *grosso modo* que encuentran su justificación en el carácter hermenéutico que tiene toda investigación histórica; más aún si ésta es de carácter filosófico.

Pero ya es hora de adentrarnos en los grandes trazos dibujados por Heidegger. Por lo que respecta a la *Física* la interpretación que pretendía llevar a cabo perseguiría dos objetivos. En primer lugar, habría de mostrar cuál era la experiencia fundamental operativa en la *Física*; esto es, el modo en que se da su objeto (*Gegenstandvorgabe*): el *kinoúmenon*. El segundo objetivo sería el de destacar las referencias bajo las que es situado ese objeto y las categorías (centra-

les para su valoración de la ontología aristotélica y, en definitiva, occidental) que surgen a partir del análisis mencionado: las de *dynamis*, *enérgeia* y *entelécheia* (IN 43).

Pues bien, Heidegger comienza su aproximación a la *Física* recordando la enseñanza tradicional y las mismas declaraciones de Aristóteles, según las cuales esta investigación se pregunta por las causas, los *archaí*. Desde su particular comprensión de la investigación y de la *alétheia*, Heidegger puede decir que el objetivo de la *Física* sería custodiar en la verdad los *desde dónde* (*von Woaus*: *archaí*), desde los que ha de ser visto el *kinoúmenon*. *Archaí* que, a su vez, se han de extraer a partir del objeto. Porque, de acuerdo con los resultados de sus investigaciones anteriores, las causas no comparecen inmediatamente ante el *Dasein* ya que éste se mantiene en una relación práctico-efectiva con el mundo (IN 43).

Dado que la investigación de los *archaí* es una investigación de acceso, ha de acometer, por su misma índole, dos tareas. En primer lugar, asentar la *presuposición* (*Vorhabe*); lo que quiere decir que la investigación tiene que hacer visible el *ámbito temático de objetos* (*Gegenstandfeld*) en el cómo del carácter fenoménico fundamental de su *objetividad* (*Sachhaltigkeit*) (IN 43-4). En segundo lugar, la investigación ha de elaborar la *preconcepción* (*Vorgriff*); esto es, los respectos dentro de los que se tiene que mantener la explicación del ámbito de ser de que se está tratando: el ente en movimiento.

Al presentar el trabajo de Aristóteles, Heidegger aclara gustoso que su modo de proceder es crítico. Es más, que es radicalmente crítico. Algo que no sólo admite o valora sino que considera esencial. Porque (como ya se ha visto en el capítulo dedicado a la primera parte de este informe) toda investigación se mueve siempre dentro de un determinado nivel de interpretación de la vida previamente dado. Dicho de manera más escueta, se encuentra dentro de una determinada situación hermenéutica. Por lo que respecta a la investigación acometida por Aristóteles en la *Física* se habría de admitir, en consecuencia, que en su propia facticidad estaba ya operativo el modo en que los antiguos *físicos* vieron, interpelaron y hablaron sobre la *physis* (IN 44).

Nada más lógico, entiende Heidegger, que el que Aristóteles comience su investigación procediendo de modo hermenéutico-fenomenológico. Esto es, dirigiendo una pregunta crítica al pasado filosófico. Pregunta que Heidegger reformula en los siguientes términos: ¿el ente que es intendido como *physis* es custodiado en la

verdad originariamente? ¿Logran los antiguos físicos una explicación originaria de ese ente? ¿Hay que pensar, por el contrario, que la forma de acceder al objeto está *viciada* por teorías que no se habrían extraído del correspondiente ámbito de ser y que, por tanto, dificultarían ese acceso? (IN 44)[2].

Para responder a estas cuestiones Aristóteles parte de que hay entes en movimiento y que éstos se hacen accesibles en la *epagogé*. Por lo que respecta a su crítica ésta se dirige, en primer lugar, a los eléatas que, en realidad, estarían fuera del tema, puesto que niegan el movimiento. Si a pesar de esto Aristóteles los toma en consideración es, aclara Heidegger, porque persigue un objetivo bien definido: garantizar, de una vez por todas, el *ámbito de mira* (*Blickfeld*); esto es, el *lógos*; mejor aún, precisa, el *kinoúmenon* en cuanto que *legómenon* (IN 45)[3].

Pues bien, el *kinoúmenon*, en cuanto que objeto de la *epistéme*, es necesariamente un objeto interpelado y del que se habla, del que se predica, puesto que *epistéme* y *sophía* son *metà lógou*. Lo que no significa sino que todo acercamiento al mundo está mediado por el *lógos* que es, además, *diánoia*, composición y división; que interpela a los objetos según el *carácter de cómo* (*Als-Was-Charakter*). Esto supone, a su vez, que el *kinoúmenon* ha de ser determinado en su estructura ontológica como un *hacia qué* (*Worauf*) del interpelar y del predicar. O lo que es lo mismo, prosigue Heidegger, el ente es siempre categorialmente lo que es, pero como así y así. Lo que esto supone, en definitiva, es que el sentido del ser es principialmente plural. Algo que, como ya es sabido, se desprende de manera inmediata del sentido mismo del *légein*. En consecuencia, la idea de *arché* sólo es posible cuando se parte de la articulación plural del ser (IN 45).

Como se puede apreciar, el interés de Heidegger por mostrar la vinculación del *lógos* con los fenómenos es indiscutible. De hecho, mostrar su indiscernible autoconstitución era un objetivo fundamental de la fenomenología. Pero es que, además, esta co-implicación resulta particularmente relevante cuando lo que se persigue es descubrir cuáles son las categorías, los modos de decir el ente, que se desprenden de un acercamiento que, sin vacilaciones, Heidegger

2. Ciertamente Heidegger no se detiene ahora en la pregunta por la *physis*, pero resulta revelador que ya en 1922 se interesa por una cuestión que, como es sabido, ocuparía durante largos años su pensamiento.

3. Cf. Gadamer, 1986-1987, 20.

considera fenomenológico. Lo decisivo, en una palabra, es llegar a entender, originariamente, qué sistema categorial se desprende del análisis aristotélico de un fenómeno, el movimiento, que ya está situado dentro de una serie de supuestos y de concepciones previas. Un sistema categorial que se constituye como la única posibilidad de acercamiento al ente toda vez que el *légein*, por su misma esencia, exige la articulación; esto es, con Aristóteles y con Heidegger, la pluralidad de sentidos del ser. Y es que el ser se dice; no hay otra posible forma de acercamiento ni de aprehensión. No hay algo así como entes o ser si no son en ese *légein* que, en sí mismo, presupone la articulación.

Así pues, Heidegger coincide con Aristóteles en la afirmación de la pluralidad de los sentidos del ser y en la necesidad de establecer un sistema categorial. Ambas exigencias se desprenden de la misma constitución del *Dasein* que sólo puede acercarse a los objetos, a los fenómenos, mediante el *lógos*. Asunto bien diferente es que Heidegger admita sin crítica el sistema categorial aristotélico. En la *Física*, como se ha recordado al principio, el movimiento alcanza su explicación ontológica y categorial. Por tanto, es allí donde se encuentran las categorías que servirán para explicarlo: *dynamis*, *enérgeia* y *entelécheia*. Precisamente éstas son las que van a constituir el objeto directo de la crítica heideggeriana.

Por el momento, Heidegger se limita a seguir algunas de las líneas maestras del tratado aristotélico que, habiendo defendido la pluralidad de los sentidos del ser, se ha de enfrentar a Parménides. Sin embargo, apunta el discípulo de Husserl, que Aristóteles le criticara en este punto no impidió que reconociera aquello que Parménides había logrado por vez primera. En efecto, según lo entiende Heidegger, él fue el primero que llegó a ver el ser del ente. Sin embargo, ontológicamente se detuvo allí y con ello, lamenta el aspirante a la plaza de Marburgo, el ver ontológico llegó a su fin. La idea de que todo lo experimentado se da en el cómo de su ser objeto es, a juicio de Heidegger, ajustada y real. Pero esto no justifica que Parménides identificara el ser objeto con el ser real. El percibir puro y el decir puro fueron vistos por primera vez y simultáneamente con el ser; algo que Heidegger no podía sino celebrar. Pero a la vez hubo de lamentar que Parménides no desvelara esa *alétheia* en su estructura fenomenológica (IN 46).

Así es como el autor del *Informe Natorp* entiende la interpretación que Aristóteles hace de Parménides. Resulta prácticamente innecesario subrayar que esta comprensión está realizada desde la sin-

gular óptica fenomenológica de Heidegger. Una vez más vuelve a comparecer el interés por la cuestión del ser que, como se ha podido apreciar, subyace de forma permanente, incluso acuciante, en su trabajo; y singularmente quizá en su particular apropiación de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles. Pero la cuestión del ser está íntimamente vinculada con la del movimiento. Por eso Heidegger se detiene todavía en este último y en la crítica de Aristóteles a los que filosofaron antes que él.

Líneas atrás ha dicho que lo que pretende Aristóteles en el primer nivel de la crítica es asegurar el ámbito de mira. Que lo que le interesa es saber hasta qué punto los *físicos* permitieron que el fenómeno del movimiento hablara por sí mismo o hasta qué punto se dejaron llevar por teorías previas (IN 46-7). Pero, más que todo eso, lo que le interesa resaltar es que tras la pregunta aristotélica, aparentemente formal, acerca de cuántos y cuáles son los *archaí* se oculta otra que él considera de mayor calado y transcendencia: cómo y en qué medida es visto el movimiento en sí mismo y cómo se explica genuinamente. Heidegger señala que Aristóteles proporciona la explicación positiva del fenómeno, dentro del marco de la problemática del *lógos* que ya ha sido señalada en el capítulo 3 del primer libro de la *Física*. De este modo los capítulos anteriores han de ser interpretados desde lo que se dice en este último. Sin embargo, el autor del *Informe Natorp* no se detiene en esta exposición (IN 47).

Tras estos breves apuntes, mediante los que declara su intención fundamental, Heidegger pasa al libro II de la *Física* para destacar lo que, a su juicio, resulta relevante. Por una parte, que en él la problemática de la *arché* es situada en otro ángulo de mira. Lo que se cuestiona ahora es qué posibilidades respecto a la pregunta por la causa surgen desde la situación objetiva de los *physei ónta* y desde su estructura categorial fundamental. Por otra parte, Heidegger no quiere dejar de señalar la importancia decisiva de este libro por lo que se refiere al problema de la facticidad. En él, Aristóteles habría explicado ontológicamente la dinámica *histórica* de la vida fáctica; y lo habría hecho al detenerse en el estudio de lo que titula *tyche* y *autómaton*. A juicio de Heidegger, los análisis que Aristóteles realizó entonces no han sido ni entendidos ni superados hasta el día de hoy. A menudo, y dada su dificultad, se habrían obviado pretextando que se trataba de un simple anexo a la que se ha considerado tradicionalmente la cuestión fundamental: la pregunta por las causas (IN 47-8). Pero Heidegger tampoco se detiene aquí en explicaciones que pudieran iluminar los celebrados pasajes aristotélicos.

Por último, en el libro III de la *Física* Aristóteles se centra ya en el análisis del fenómeno del movimiento. Lo que, a juicio de Heidegger, resulta decisivo para Aristóteles es mostrar que con las categorías ontológicas que la tradición le había entregado (ser y no ser —ser diferente —no ser del mismo modo) no es posible aprehender el fenómeno en cuestión. Por el contrario, es el mismo fenómeno el que proporciona desde sí mismo las estructuras últimas y originarias. Éstas son las siguientes. *Dynamis: el siempre determinado poder disponer de. Enérgeia: el hacer uso del poder disponer.* Y *entelécheia*[4]*: el mantener en la custodia dicha disponibilidad* (IN 48).

Con esta referencia a las estructuras últimas del movimiento, Heidegger concluye la enumeración de las cuestiones de la *Física* que habrían de ser objeto de sus interpretaciones fenomenológicas. Reconsiderándolas con cierto detenimiento advertimos que su interés permanece inalterablemente en la experiencia fundamental del movimiento. Esto es lo que le lleva a entender que la pregunta de la *Física* no es una pregunta por las causas ni por su número o naturaleza. Ésta sería tan sólo la apariencia pero, como ha dicho Heidegger, tras ella se oculta la verdadera pregunta: si el movimiento es visto en sí mismo y si es explicado genuinamente. Una cuestión que, tal y como es planteada, recuerda más al fenomenólogo que es Heidegger que al pensador de Estagira. A su vez, el verdadero interés de Heidegger no se satisface con esta interpretación sino que va más allá. Porque, como ya se ha dicho, lo que le interesa ante todo es interpretar críticamente las categorías que surgen a partir de la explicación de ese fenómeno. Sobre ellas va a volver de inmediato en el contexto de su comentario a la *Metafísica* (el tratado al que, a lo largo de todo el *Informe Natorp*, ha ido reconduciendo las diferentes cuestiones). Tan es así que cabría afirmar, contraviniendo las declaraciones heideggerianas, que el verdadero centro de su interés no es la *Física* sino la *Metafísica* de Aristóteles. Es bien cierto que ésta presupone temáticamente a aquélla pero, hecha esta salvedad, hay que admitir que si lo que ocupa la reflexión heideggeriana es la radicalización de la idea de movimiento ésta se encontraría plasmada singularmente en la *Metafísica*. Nada tiene de extraño, por lo tanto, que las interpretaciones que ha ido desarrollando hasta el momento no sean sino la primera parte de una investigación que va a continuar, como promete Heidegger, con una larga y exhaustiva reflexión sobre la *Metafísica* de Aristóteles.

4. Para la definición y caracterización de la *entelécheia*, cf. Heidegger, 1993d, GA 22, 175.

## 2. *El sentido directivo del ser y las categorías* (Metafísica *VII, VIII, IX)*

Con los escuetos, aunque reveladores apuntes que se acaban de sintetizar concluye Heidegger el bosquejo de su interpretación de la *Física*. Pero con ello no termina de dar cuenta del conjunto de su proyecto de interpretación. Tal proyecto reclama su continuación con una nueva aproximación a la *Metafísica*.

Prácticamente al final de su manuscrito Heidegger anuncia, de manera casi telegráfica, cuál será el objeto de la segunda parte de sus interpretaciones fenomenológicas que ahora sólo puede anunciar: los libros III, IV, VI, VII, VIII, IX, X, de la *Metafísica*; el *De Interpretatione* y los *Analíticos*. Se trata, sin lugar a dudas, de un proyecto de largo alcance que se justifica por esa convicción básica de que la ontología y la lógica aristotélicas han marcado de forma decisiva el pensamiento occidental. Por eso resulta irrenunciable una interpretación fenomenológica que, como no podría ser de otro modo, está encaminada a la destrucción.

Es cierto que el problema inmediatamente planteado por Heidegger es el que tiene que ver con el de la experiencia originaria de la vida fáctica. Lo que explica que en la primera parte de sus interpretaciones sobre Aristóteles el análisis de la idea de movimiento haya estado encaminado a mostrar que no hubo una tal experiencia originaria. Pero ya se ha advertido también en su momento que ese problema encuentra su explicación definitiva en la *Metafísica*. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, como se ha destacado siempre, la cuestión que subyace a toda la investigación heideggeriana (con la que está singular y directamente vinculado el problema concreto de la facticidad) no es otra que la pregunta por el ser; concretamente, por el sentido directivo del ser[5].

Heidegger retoma este asunto en las últimas líneas de su trabajo con notable decisión. En ellas su empeño es insistir en que originariamente el sentido directivo de ser fue el de ser producido[6] y que de este ser producido y de la relación productiva (el modo de desvelamiento, o de custodia en la verdad, propio de la *poíesis*) es de donde se desprenden las restantes categorías (tanto las que consideramos categorías en sentido estricto cuanto las de *dynamis*, *enérgeia* y *enteléchеia*). También, por tanto, que las categorías tienen que ver

5. Cf. Volpi, 1994a, 332-42. Cf. también Hosokawa, 1987, 366-369.
6. Cf. Taminiaux, 1989c, 114.

inmediatamente con la vida fáctica y que no se pueden entender como abstracciones o elaboraciones puramente teóricas. A su vez, que esto es así lo pone de manifiesto el modo en que Aristóteles entiende los restantes modos de ser. En este sentido Heidegger señala que ni *el ón hos alethés* ni el *ón katà symbebekós* tienen que ver con los *prágmata*, con las cosas que el *Dasein* produce y usa en su relación inmediata con el mundo. De todo esto nos ocupamos con cierto detenimiento siguiendo la exposición contenida en el *Informe Natorp*.

Heidegger comienza indicando que la segunda parte de las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles tendría su centro en los libros VII, VIII, IX de la *Metafísica*, donde Aristóteles desarrolla la problemática fundamental respecto de lo que tiene la cualidad de ser (*Seinshaftigkeit*) y haciendo así hincapié en la cuestión decisiva de los sentidos del ser. Porque, en efecto, cuando Aristóteles afirma que el ser se dice de muchas maneras está sosteniendo que el ser de las categorías, el *ón katà symbebekós*, el *ón hos alethés* así como *dynamis* y *enérgeia* son; que de todas ellas se puede decir el ser porque a todas ellas les pertenece; esto es, para decirlo con el autor del manuscrito, tienen la cualidad o la capacidad de ser.

Pues bien, Heidegger explica que en esos libros de la *Metafísica* Aristóteles desarrolla la problemática mencionada mediante una explicación concreta del movimiento, de la actividad (*kínesis*, *poíesis*, *prâxis*) y de lo que, de acuerdo con el supuesto previo, comparece a la vez en el *lógos* como la idea (esto es, el *aspecto*: *Aussehen*) de lo que es movido de algún modo. A partir de esa problemática, continúa Heidegger, Aristóteles desarrollaría las categorías de *dynamis* y *enérgeia* que, junto con las restantes categorías resultan determinantes para el ser de los entes (IN 48). Se advierte así el modo en que Heidegger vincula el fenómeno del movimiento y de su explicación ontológico categorial con la pregunta por los sentidos del ser.

Ya se ha recordado que Heidegger se planteó reiteradamente la pregunta por el sentido directivo del ser; y es bien sabido que todo su esfuerzo se encaminó al rechazo de la comprensión tradicional que otorgaba tal privilegio a la *ousía*. De ahí que sus más brillantes interpretaciones posteriores se centraran en los capítulos que Aristóteles consagra al *ón hos alethés* y a las categorías de *dynamis* y *enérgeia*. No parece descabellado pensar que, más allá de la lectura convencional de la *Metafísica*, quepa una diferente que tome como hilo conductor y como clave explicativa las mencionadas categorías. Una tentativa que comparte con Heidegger el supuesto de que la

*Metafísica* constituye un intento de respuesta al problema del movimiento.

El autor del *Informe Natorp* ha dicho que Aristóteles rechazó las categorías de ser y no ser, ser diferente, no ser del mismo modo, porque no servían para explicar el movimiento. Lo cierto es que tampoco Platón pareció satisfecho con su solución. Y también es cierto que si a Aristóteles le fue entregado un problema sin resolver, bien se podría pensar que éste era el del movimiento. En cualquier caso una lectura de la *Metafísica* realizada desde esta óptica resulta positiva, coherente y fructífera. Pero no es éste exactamente el juicio de Heidegger. Más allá de su indudable admiración por el pensador de Estagira, se ve en la necesidad de rechazar justo aquellas categorías con las que Aristóteles creyó haber encontrado una respuesta al problema. Lo que Heidegger rechaza es precisamente su solución: el sistema categorial que elabora al ir desplegando la problemática concreta y su propuesta de comprensión.

Cuando en su proyecto de interpretación de la *Física* Heidegger recuerda que Aristóteles se vio obligado a rechazar las categorías ontológicas que le había entregado la tradición, parece estar anunciando su propio rechazo. Del mismo modo que Aristóteles se vio obligado a superarlas, Heidegger estaría obligado a superar las que le habrían sido entregadas por Aristóteles de manos de la tradición occidental.

Pero esto no es todo: continuando con el esbozo de su proyecto, Heidegger asegura que, además, es posible y necesario entender cuál es el carácter fundamental del *lógos*, puesto que éste resulta determinante para la configuración de las categorías y para el desarrollo de la lógica. Un asunto que también ha apuntado en sus interpretaciones de la *Física* y en el que ya nos hemos detenido al mencionarlo. Pero si Heidegger lo vuelve a traer a colación ahora es porque, dentro del *lógos*, quiere otorgar a la intencionalidad el lugar que le corresponde. Se trata de un lugar privilegiado puesto que sólo el descubrimiento de la intencionalidad, realizado por Aristóteles, permite vislumbrar ese carácter fundamental del ser (IN 49).

A juicio de Heidegger, Aristóteles la vio, la entendió, como un cómo de la dinámica vital que en su trato es iluminada noéticamente de algún modo. El supuesto previo; la condición de posibilidad que permite destacar la intencionalidad de la forma en que se hace explícita en Aristóteles y que hace visible el carácter fundamental del *lógos* es el ente bajo el aspecto fundamental del ser en movimiento,

del *estar ocupado en algo* (*Aussein auf etwas*), en cuanto que *dirigido intencionalmente hacia algo* (IN 49).

Pues bien, Heidegger considera también que sólo desde lo logrado con la intencionalidad se hacen comprensibles los últimos niveles de la problemática lógica y ontológica alcanzados por el Estagirita. Pero a la vez piensa que para hacerse cargo adecuadamente de ella es todavía necesario acometer la interpretación de *Metafísica* III, IV, VI, X, del *De Interpretatione* y de los *Analíticos* (IN 49). Por el momento se trata tan sólo de un anuncio.

La problemática lógica y ontológica: esto es lo que, en definitiva, le interesa a Heidegger. Acudiendo a sus propias palabras recordamos lo que quiere hacer ver en concreto con su interpretación:

> En qué medida la determinada ontología de un determinado ámbito de ser y la lógica de un determinado interpelar, siguiendo la inclinación a la caída propia de la interpretación, devino una ontología y una lógica que, como tal, no sólo domina decisivamente su propia historia sino la misma historia del espíritu, esto es la historia de la existencia (IN 49).

Por tanto, de lo que se trata es de mostrar el origen de las categorías y el modo en que, por esa inclinación a la caída, éstas se alejaron de su origen ya en Aristóteles. Pues bien, de esa ontología de un ámbito concreto de ser y de esa lógica de un interpelar determinado se ocupa explícitamente Heidegger en las tres últimas páginas de su trabajo. Al hacerlo sostiene con firmeza que, frente a lo que se acostumbra a suponer, el origen de las categorías no se encuentra de manera aislada en el *lógos*, aunque tampoco se pueda inferir de ahí que las categorías se hayan de recolectar de entre las cosas. Por el contrario, lo que hay que comprender es que son los modos fundamentales de un determinado interpelar un ámbito de objetos específico: el de aquéllos que comparecen en la relación práctica, no teórica, del *Dasein* con las cosas (IN 49).

Pues bien, en cuanto que tales, las categorías constituyen las raíces de los *caracteres de cómo* (*Alswascharaktere*) mediante los cuales ese ámbito de objetos llega a ser interpelable. Estas categorías, junto con las de *dynamis* y *enérgeia*, son constitutivas para los *objetos del hacer* (*Tuns-gegenstände*[7]) y lo son porque han surgido de su *qué* (*Was*) y para ellos.

7. Con *Tuns-gegenstände* (*objetos del hacer*) vierte Heidegger la expresión griega *ón hos prâgma*. *Prâgma* son las cosas con las que tenemos una relación práctica,

Por el contrario, prosigue Heidegger, el ser como lo verdadero en cuanto que carácter del ente, en cuanto que *cómo* (*Wie*) del ser desvelado no es constitutivo para las cosas aunque, por lo que respecta al acceso al ente, sea lo más importante (1051b), lo decisivo, lo directivo. Y eso, precisa el autor del *Informe Natorp*, tanto en el modo del contemplar puro como en el del determinar que explicita. Tampoco el ente por accidente es constitutivo para el ente.

Por lo que hace al ser como lo verdadero conviene dejar constancia de que, tal como aparece ya indicado en el *Informe Natorp* y como luego queda explicitado en el *Sofista*, Heidegger lo considera ya el sentido directivo. Así, en el curso de 1924 afirma que ciertamente no es un ente sino que es más bien el ser de los mismos entes de los que las categorías son determinaciones de ser. Su relación y diferencia con las categorías consiste en que mientras que éstas pertenecen a los entes en cuanto que ellas mismas son entes, lo *alethés* es un ser del ente en cuanto que está ahí y presente para un aprehender. Esto es, no es entidad en modo alguno[8]. Lo que no significa que se trate de un ser lógico o algo similar como lo sería, por ejemplo, la validez o invalidez de los juicios. Por el contrario, el *òn hos alethés* es el mismo ente que constituye el tema de la ontología: el ente del mundo. Pero con la singularidad de que es un carácter de ser en la medida en que sale al encuentro. Y por lo mismo, se ha de entender que la verdad no tiene una dimensión óntica.

La pregunta por la verdad, tanto como la del ser, fue determinante en el pensamiento de Heidegger desde el principio. De ello queda también constancia, como se acaba de ver, en el *Informe Natorp*. No obstante, aquí no constituye el objetivo central de sus reflexiones. Si se ha abordado es por la vinculación que, por constituir uno de los sentidos del ser, guarda con las categorías. Pero lo que le interesa mostrar al autor del informe enviado a Marburgo es por qué los dos últimos modos de ser a los que se ha referido no aparecen en Aristóteles como constitutivos del ente. La razón es bien clara: porque el sentido originario del ser era para él el de *ser producido* (*Hergestelltsein*). Un ente que sólo se da originariamente en el trato productivo y que no vuelve a darse con esa originariedad ni tan siquiera en el uso, puesto que el trato que tiene que ver con un

no teórica; son las cosas que hacemos, de las que nos ocupamos o con las que nos ocupamos. Heidegger quiere destacar particularmente esta dimensión.

8. Cf. Heidegger, 1993b, GA 19, 187.

objeto ya terminado puede orientarse en muy diferentes referencias que ya no son la originaria (IN 49-50).

Con esta última reflexión nos encontramos de nuevo en el origen de las interpretaciones heideggerianas: el ser es relativo a la producción; o mejor aún, al trato que ilumina dicha circunspección. Esto es: al actuar descubridor, en el sentido del proceder propio de la *poíesis*. Dicho más brevemente, el sentido originario del ser tiene su origen y asiento en la relación productiva; surge de nuestra relación práctica inmediata con el mundo entorno. Sin embargo, ese sentido originario de ser se pierde en el mismo Aristóteles bajo la presión de una ontología ya elaborada y con el desarrollo posterior de la investigación ontológica acaba decayendo en la indeterminada medianía de conceptos tales como el de *realidad*. Así, concluye Heidegger, es como la filosofía se ve enfrentada a los problemas característicos de la teoría del conocimiento (IN 51).

En resumidas cuentas son dos cosas las que el autor del *Informe Natorp* quiere dejar claras en este último tramo de su trabajo: las mismas que le han ocupado a lo largo de todas las interpretaciones de su manuscrito. La primera, que Aristóteles elabora su ontología y su lógica mediante la radicalización de la idea de movimiento y actividad. La segunda, que el sentido originario del ser es el de ser producido. Algo que ya ha mostrado antes, pero en lo que considera necesario insistir una vez más antes de finalizar su trabajo.

La razón de su insistencia parece clara: si lo que originariamente proporciona el sentido directivo del ser es el producir, entonces la primacía no habría de tenerla la teoría sino el mundo que sale al encuentro en la relación práctica que el hombre mantiene de manera inmediata con él. Del mismo modo, las categorías con las que el *Dasein* humano dice el mundo tienen su origen en la relación productiva y encuentran su sentido dentro de ellas. Pero, por otra parte, Heidegger no ha dejado de insistir en que el inevitable origen de la teoría es la *poíesis*. De este modo la primacía de la teoría se transforma en destino y se ha de entender como tal[9].

9. Los libros de la *Metafísica* aristotélica a los que Heidegger ha ido aludiendo contienen todos los elementos necesarios para la crítica a la concepción del ser como presencia. Pero hay que señalar que en la estructura del *Informe Natorp*, donde se encuentra más desarrollada esa crítica es en el final de las páginas dedicadas a la interpretación de la prudencia. De hecho, Heidegger apela allí a los elementos que ha hecho entrar en juego aquí. Las categorías que acaba de destacar y la relación que guardan con el movimiento del producir ya se habían introducido entonces. Fueron ellas las que le permitieron desplegar con cierto detenimiento la idea de «radicaliza-

## 3. *El movimiento y la actividad propia de la vida humana*

### 3.1. *Destrucción y reapropiación*

En la primera parte del *Informe Natorp* Heidegger había señalado la necesidad de una reapropiación destructiva del pasado. Por medio de ella sería posible sacar a la luz los motivos implícitos contenidos en las interpretaciones entregadas por la tradición. A su vez, esto permitiría descubrir las experiencias fundamentales que dieron lugar a la ontología y a la lógica occidentales. Al mismo tiempo, había aclarado que *apropiación* significa repetir originariamente, no escolásticamente; y que conlleva, por tanto, la destrucción y reapropiación del pasado: *apropiación originaria*. De aquí se desprendía la necesidad de una ontología y una lógica nuevas.

También al hacer su «Indicación de la situación hermenéutica» Heidegger había mostrado que la filosofía no puede aspirar a lo incondicionado pues siempre se encuentra en una posesión previa de lo fáctico. Por tanto, había de ser entendida desde la preocupación del *Dasein* tal como aparece en la ética. En última instancia, que el sentido fundamental de ser había de ser determinado desde la vida humana. De este modo, la elaboración de una ontología y de una lógica nuevas exigiría la fundación de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Su tarea consistiría, precisamente, en desvelar la interpretación dominante según sus motivos ocultos y en proceder a una destrucción que condujera a las fuentes originarias de la explicación, destacando las principales estructuras lógicas y ontológicas. Para lograrlo habría que interpretar concretamente la filosofía aristotélica desde la facticidad.

Al llevar a cabo su propósito Heidegger descubre que Aristóteles construye su edificio filosófico sobre la idea de movimiento y sin una experiencia originaria de la vida fáctica. La razón última de este proceder no se encuentra en un simple error del Estagirita; se ha de atribuir, por el contrario, a la tendencia originaria a la caída, que es propia de la vida que generalmente vive en lo inauténtico. Así es como se explica que el movimiento propio del producir fuera objeto de una radicalización ontológica; que ésta diera lugar a la primacía de la sabiduría, con ella a la de la *enérgeia* y así, al final, al predominio absoluto de una metafísica presencialista.

ción ontológica de la idea de movimiento». Además, la reflexión posterior le condujo a las conclusiones que elaboró en el curso sobre el *Sofista* y de las que también se ha dado cuenta en el capítulo 3.

En el *Informe Natorp* no aparece tematizada explícitamente la idea de ser como presencia (*Anwesenheit*). Pero lo cierto es que el contenido de la crítica reflejada en esta categoría está ya presente. La primacía de la producción, a la que se acaba de aludir, habría conducido a entender que ser significara tanto como *estar listo* (*Fertigsein*) y haber llegado a su fin (*Ende*) (IN 38-9). Particularmente al final de sus «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» Heidegger insiste en que a partir de una determinada idea de actividad (que incluiría *kínesis*, *poíesis* y *prâxis*) se habría llegado a las categorías de *dynamis* y *enérgiea* (IN 48) y vuelve a insistir en que el sentido decisivo del ser fue el *ser producido* (*Hergestelltsein*) (IN 50). No cabe, por tanto, ninguna duda acerca de la centralidad crítica que, en el *Informe Natorp*, detentan las categorías mencionadas.

Por lo que respecta a la *ousía* (objeto central del conjunto de la crítica heideggeriana) es bien cierto que no se encuentra un tratamiento sistemático como el que el autor de *Ser y tiempo* realizaría después. No obstante, al referirse escuetamente a ella (cuando al final de la primera parte de su informe presenta las interpretaciones que va a realizar sobre Aristóteles) la sitúa dentro de los mismos parámetros. En efecto, allí dice que *ousía* significa posesión y que refiere a lo intramundano que está disponible para el uso (*unweltlich zu Gebraucht Verfügbaren*). Añade, además, que lo que caracteriza a los entes como esa posesión es, precisamente, su ser producido (IN, 26).

Que Heidegger encontrara en la radicalización ontológica de la idea de movimiento el origen de la ontología y de la lógica occidentales es una cuestión que no puede pasar desapercibida. Entre otros motivos porque es preciso destacar el modo en que dicho fenómeno focaliza su atención. En varias ocasiones se ha indicado que el propósito de este libro no es historiográfico. En consecuencia, el objetivo último de estas observaciones no es determinar cuál fue el momento exacto en que Heidegger concibió acabadamente su crítica a la metafísica occidental en los términos que hoy conocemos. No obstante, vale la pena señalar la singular relevancia del trabajo enviado a Paul Natorp por el joven aspirante a la plaza de Marburgo para el conjunto de su evolución posterior y, en definitiva, para su contribución a la filosofía[10].

10. El estado actual de las publicaciones de Heidegger no permite establecer conclusiones definitivas. Existen dos cursos correspondientes a esta época, particularmente relevantes, que todavía no han visto la luz. Me refiero al SS de 1922, *Inter-*

En este orden de cosas no se puede olvidar que, como señaló Gadamer en su presentación del *Informe Natorp*, la interpretación heideggeriana de la *Física* y de la *Metafísica* (cuyo telón de fondo es la pregunta por el sentido del ser) está hecha con relación al carácter temporal de la acción[11]. Pero también es preciso advertir que en el manuscrito de 1922 encontramos una reflexión específica sobre el movimiento que llegaría a formar parte esencial de la ontología fundamental, y particularmente de la analítica existencial en *Sein und Zeit*. Algo que no podría ser de otro modo; en efecto: reflexionar sobre el carácter temporal de la acción supone reflexionar sobre la misma acción y, por tanto, sobre el movimiento en general.

Hay que tener en cuenta además que el movimiento —que en los primeros años de Heidegger ocupa un lugar tan central— parece ir perdiendo poco a poco (como se puede advertir ya en *Ser y tiempo*) su protagonismo. Y, sin embargo, el discípulo de Husserl consideraba entonces que ese fenómeno constituía el punto de partida desde el que se había de explicar y hacer visible la vida fáctica. En cualquier caso no se puede olvidar que sus reflexiones sobre el carácter primario de la producción no llegan a desaparecer de su horizonte ni tan siquiera tras la *Kehre*. Testimonio de esto es, por ejemplo, *El origen de la obra de arte*[12].

En las líneas que siguen se pretende dar cuenta de algunos aspectos de la analítica existencial heideggeriana en los que se hace patente la incidencia de la reflexión sobre el movimiento y la actividad, a la que nos estamos refiriendo. Una analítica que, como es bien sabido, hay que situar siempre en el marco de la ontología fundamental puesto que, como Heidegger sostiene decididamente, el sentido fundamental del ser ha de ser determinado desde la vida humana.

### 3.2. *La actividad propia de la vida humana*

Sabemos, por el momento, que la ontología aristotélica no es apta para desvelar la actividad propia de la vida humana. Y, sin embargo, en la *Ética a Nicómaco* Heidegger creyó encontrar un rastro que podría haber conducido a la auténtica comprensión del ser de la vida fáctica. A su juicio, Aristóteles se habría introducido por unos cami-

*pretación fenomenológica de textos escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica* y también a los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*.

11. Cf. Gadamer, 1989, 234.
12. Cf. «Der Ursprung des Kunstwerkes», en Heidegger, 1977, GA 5.

nos que después hubo de abandonar debido a la presión de la idea del ser que es siempre y necesariamente. En cualquier caso, el estudio de la *prâxis* humana llevado a cabo por el Estagirita arroja unos resultados magníficos que Heidegger sabe valorar y de los que espera extraer el mayor rendimiento para la causa de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Lo que le interesa particularmente es definir con contornos netos e inequívocos la actividad que es exclusiva de la vida humana[13].

Por eso, tanto en el *Informe Natorp* como en el *Sofista*, su atención se centra en la prudencia. En ella se desvela el pleno instante de la vida fáctica en su *cómo* singularísimo. Es decir, en su específico carácter de ser. Cuando en el curso de 1924-1925 Heidegger quiere mostrar cuál es la diferencia estructural entre la prudencia y la sabiduría sostiene lo siguiente:

> Para ver hasta qué punto *phrónesis* y *sophía* son diferentes según su estructura es importante esto: la *phrónesis* en un *aletheúein*, pero tal que en sí mismo está referido a la *prâxis*. *En sí mismo* quiere decir: la *prâxis* no es algo añadido o algo que venga a continuación (como ocurre en la *téchne* con lo *érgon*) sino que cada paso del *aletheúein* está orientado a lo *praktón*. Correlativamente, el modo de la realización del *aletheúein* en la *phrónesis* es diferente al de la sabiduría[14].

De igual modo es diferente lo que ella desvela: lo *praktón agathón* (el bien práctico)[15]. En efecto, ya hemos visto cual es, según Aristóteles, la función del prudente:

> [La prudencia] consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y *nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin*, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en *lo práctico y mejor para el hombre*[16].

Eso es lo que constituye la felicidad; ésta es el *oû éneka* para el hombre. Ahora bien, lo práctico y lo mejor, que puede ser de otra

13. Volpi ha recordado que «a lo largo de los años veinte Heidegger intenta identificar y determinar la *Grundbewegtheit*, el carácter fundamental de la actividad que es propia de la vida humana en la autorreferencia práctico moral que la caracteriza» (Volpi, 1994a, 358. Cf. Brage, 1991, 425).
14. Heidegger, 1993b, GA 19, 138.
15. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1141b 9-14.
16. *Ibid.*, 9-14. Las cursivas son mías.

manera y que tiene un fin, es algo singular y concreto. Por eso dice Heidegger que la prudencia «tiene que desvelar también cada una de las concretas posibilidades de ser del *Dasein*»[17], lo que significa, a su vez, que el desvelamiento se realiza en continua referencia a la situación del que actúa, que es un decidirse aquí y ahora[18].

Lo que se desvela, en definitiva, es la acción propiamente humana. Una *prâxis* que se ha de perfilar no sólo frente, y en relación, a *poíesis* y *theoría* sino también frente, y en relación, a *kínesis* y *enérgeia*. De hecho, la caracterización heideggeriana de la actividad propia de la vida humana presupone una profunda reflexión sobre las diferentes formas de actividad y procesos a partir de los análisis del Estagirita.

En primer lugar, atenderemos al modo en que Heidegger concibe la actividad propia de la vida humana en contraste con la concepción aristotélica de la actividad pura. En segundo lugar, estudiaremos la peculiar relación que aquél parece establecer entre *prâxis* y *poíesis*. Quizá todo ello nos permita, al final, comprender mejor a qué se refiere cuando apela a la especificidad de esa actividad.

### 3.2.1. Movimiento y actividad

Para comenzar, y por lo que respecta a su comprensión de lo que sea la actividad propia de la vida humana, hay que señalar que Heidegger recurre siempre a la palabra *Bewegtheit* para designarla[19]. Se trata de un término que utiliza, a mi parecer, muy deliberadamente. Mediante él parece querer establecer una diferencia neta entre esa *Bewegtheit* y *Bewegung*. Frente a lo que pudiera suponerse en principio esa palabra no sustituye, sin más, términos tales como *Tätigkeit* o *Handlung* con los que se expresa lo que nosotros entendemos por actividad en sentido estrictamente filosófico. De hecho, hay que suponer que si Heidegger no recurre a las categorías consagradas en el vocabulario filosófico no es por casualidad. Parece, por el contrario, que quiere lograr una aproximación diferente a la realidad: una aproximación que dé cuenta de los fenómenos más cabalmente.

En el *Informe Natorp* no encontramos ninguna aclaración acerca del porqué del uso de ese término. Sin embargo, hallamos un uso

17. Heidegger, 1993b, GA 19,139.

18. Heidegger insiste en muchos otros lugares en que el objeto de la prudencia es la *prâxis*, la vida de los hombres, el mismo *Dasein* humano. Cf., por ejemplo, *Ibid.*, 143.

19. Para lo que sigue a continuación remito a lo dicho en la nota 7 del capítulo 2, respecto al término *Bewegtheit*.

unívoco, sistemático y muy diferente de esta noción en su trabajo, posterior a la *Kehre*, «Von Wesen und Begriff der *Physis*». A diferencia de lo que sucede en el manuscrito de 1922 su autor identifica ahora sin residuos *Bewegtheit* y *enérgeia*. En efecto, Heidegger comienza recordando que la tradición occidental considera que algo es cuando se da en el modo de la *entelécheia*. Una palabra que resumiría lo esencial del pensamiento aristotélico y que contendría, a su juicio, todo el saber sobre el ser de la filosofía griega. En *Física* 1-3 el pensador de Messkirch encuentra la respuesta a la pregunta por la naturaleza de esa *actividad* (*Bewegtheit*) que es preciso distinguir del *movimiento* (*Bewegung*). *Bewegtheit* significaría la esencia desde la que se determinan tanto el movimiento como el resposo. Éste se opone al movimiento pero no a la actividad que, por el contrario, le pertenece. De este modo el reposo no significa interrupción del movimiento como actividad sino, como ya es sabido, posesión de dicha actividad.

Para mostrar lo que se acaba de sintetizar, Heidegger recurre al pasaje aristotélico que ya ha sido citado: se ve y se tiene lo visto, se conoce y se ha conocido, se es feliz y se ha sido feliz. Dichos movimientos, aclara Heidegger, constituyen para Aristóteles la más alta actividad en el reposo. Un tal ver es el fin, el término. Pero no en el sentido de la detención del movimiento sino en el de ejercicio de la actividad. Heidegger aclara, además, que en lugar de utilizar el término que el mismo Aristóteles acuñó (*entelécheia*) recurre aquí a la palabra *enérgeia*. Se refiere con ella al *télos érgon*, a la obra en el sentido del producir y de lo producido. Y recuerda también que *enérgeia* significa en griego el *estar en obra* y que la obra se ha de entender como lo que está en el término. Pero lo realizado, una vez más, no se ha de entender en el sentido de lo que ya se ha concluido sino en el mismo que *télos*. Ambos serían pensados en griego a través del *eîdos*, es decir, a través del modo en que algo se muestra, aparece, definitivamente. Por último, Heidegger precisa que el movimiento de algo que se mueve, entendido como un modo de ser, el del *kinoúmenon*, se comprende y determina desde dicha *actividad* (*Bewegtheit*)[20].

20. «Von Wesen und Begriff der *Physis*» (Heidegger, 1976b, GA 9, 282-284 [352-355]). La breve exposición que se acaba de realizar basta para confirmar la sospecha de que en los primeros años Heidegger no había entendido bien el significado de *enérgeia*, de actividad pura, en Aristóteles. Sólo esto explica que entendiera que se había producido una «radicalización ontológica de la idea de movimiento». Sin embargo, el texto de 1939 indica que, por fin, Heidegger entendió la idea de

Lo que se acaba de exponer muestra la notable diferencia que existe entre el modo de usar el término *Bewegtheit* en los escritos de 1922 y de 1939. Porque está fuera de dudas que, en el primero, *Bewegtheit* no significa actividad pura; no al menos, en el sentido primario y principal. Esto es lo que sucede cuando utiliza este término para referirse a la actividad específicamente humana.

En efecto, la lectura del *Informe Natorp* confirma que la noción de *Bewegtheit* no aparece marcada por un contenido semántico tan definido como el que hemos visto en su estudio sobre la esencia y el concepto de *physis*. Al menos en un principio el término parece cubrir un amplio espectro de posibilidades: las que van desde el movimiento entendido simplemente como tal; es decir, como actividad imperfecta, hasta llegar a la actividad pura, la *enérgeia* aristotélica. En algunas ocasiones Heidegger haría uso del término en sentido amplio; en otras, singularmente al final de sus desarrollos, en el sentido estricto que hemos reconocido en «Sobre la esencial y el concepto de *Physis*». Algo que no deja de resultar sorprendente. En cualquier caso, como ya se ha indicado, el término designa antes que nada la dinámica práxico-poiética específica del *Dasein*.

En mi opinión se pueden encontrar dos motivos que se implican mutuamente para explicar un modo de proceder que puede ocasionar no pocas dificultades de comprensión e interpretación.

En primer lugar, se podría justificar la ambigüedad de Heidegger aduciendo que no hace más que seguir los pasos del mismo Aristóteles. En efecto, en el arranque del texto de la *Metafísica* que se ha citado recientemente se advierte que también el Estagirita se refiere a las acciones en sentido lato. Éstas pueden ser perfectas (aquéllas que son fin en sí mismas y por tanto, *enérgeia*) o imperfectas (las que no son fin en sí mismas; las que son movimiento en el sentido de *kínesis atelés*).

En segundo lugar, hay que decir que el objetivo de Heidegger es poder definir de manera específica la actividad que es propia de la vida humana. Una actividad que no puede, o no debe, reducirse simplemente al movimiento (*kínesis*: *Bewegung*) por mucho que ambos tengan en común, incialmente, el devenir y el tiempo. La vida humana es actividad (*Bewegtheit*) en un sentido que no podemos predicar del simple movimiento. Esto es lo primero que se ha de aclarar: la diferencia entre *kínesis* y *prâxis* (y es que la *prâxis* humana es fin

Aristóteles. Por eso pasó a identificar, usándola con un nuevo sentido, *Bewegtheit* con *enérgeia*.

para sí misma). Sólo después se habría de clarificar la diferencia entre *prâxis* y *enérgeia*. Por el momento, con el fin de trazar con nitidez la línea divisoria, hay que nombrar la actividad propia de la vida de tal modo que no se confunda con el movimiento entendido como proceso. Porque, con independencia de la diferencia radical que existe entre las dos últimas (Heidegger dedica su manuscrito a subrayarla) de lo que no hay duda es de que la vida no es un simple proceso.

Que ésta es la comprensión heideggeriana del término al que nos estamos refiriendo parece confirmarlo el modo en que lo utiliza y entiende en los años que conforman la hégira de *Ser y tiempo*. Un ejemplo puede confirmarlo: en el semestre de invierno de 1921-1922 el discípulo de Husserl está diciendo que lo que hay que hacer es avanzar interpretativamente hacia un *movimiento* (*Bewegung*) que constituya la auténtica *dinámica de la vida* (*Bewegtheit des Lebens*), desde la que la vida es determinada en su sentido de un modo u otro[21]. Por lo tanto, Heidegger distingue netamente entre ese movimiento y esta dinámica. Pero todavía puede mencionarse otro ejemplo. El de Günter Figal, quien, también con el propósito de señalar esta diferencia, ha apelado al texto de *Ser y tiempo* en el que su autor se ocupa de la tendencia a la caída (parágrafo 38). Allí, explica, la palabra *Bewegtheit* se encuentra subrayada para indicar, precisamente, que no se está haciendo referencia a ningún tipo de cambio en el sentido tradicional de término[22].

Ahora bien, si es indudable que para Heidegger la actividad de la vida no se reduce a un proceso, también lo es que de ningún modo se puede identificar con la *prâxis* perfecta que es, según Aristóteles, lo propio de la sabiduría. Esto significa que cuando aquél la utiliza con relación a aquélla hay que entender la palabra *actividad* (*Bewegtheit*) en sentido amplio; es decir, no sólo como *prâxis akinesías*, pues, desde luego, lo que no está queriendo sostener de ningún modo es que nuestra actividad específica revista las características que son propias de la actividad pura, de la *enérgeia*. Más bien, todo lo contrario[23].

En síntesis, cuando Heidegger utiliza el término *Bewegtheit* para referirse a la actividad propia de la vida humana no está queriendo significar ni la actividad pura, *enérgeia*, ni el movimiento, *kínesis*.

21. Cf. Heidegger, 1985, GA 21, 117.
22. Cf. Figal, 1991, 184.
23. Cf. *Ibid.*, 185.

No, al menos, en los años que conforman la época de *Ser y tiempo*. Por el contrario, de lo que se trata en ellos es de establecer netamente las diferencias que separan a aquella primera de estas dos últimas. Algo que, por otra parte, el autor del *Informe Natorp* ha querido mostrar a lo largo de todo su manuscrito.

Entiendo, por todo lo dicho, que la afirmación de Volpi, según la cual la *prâxis* es considerada por Heidegger como la *kínesis* específica de la vida humana que se despliega ante el problema de cómo vivir[24], puede resultar algo problemática. Resulta acertada si *kínesis* no se toma en sentido estricto; es decir, como aquello que no tiene el fin en sí mismo sino que está supeditado a un fin. Porque ya hemos visto el empeño que muestra Heidegger en afianzar el *Worumwillen*: el fin de la vida humana es la misma vida humana. Por otra parte, sin embargo, esa *prâxis* humana podría ser considerada como una forma específica de *kínesis* porque, como ya se ha apuntado, de ella son propios el devenir y el tiempo. O, mejor, la temporalidad en el caso de que la existencia humana pudiera ser incluida como un modo de ella.

De lo que no hay duda es de que las interpretaciones heideggerianas contenidas en el manuscrito de 1922 están encaminadas a destacar el carácter temporal de la acción[25]. La observación gadameriana que hemos reseñado con anterioridad es de primera magnitud, porque esto es lo que de ningún modo consiente la radicalización ontológica de la idea de movimiento que es la *enérgeia*: admitir el tiempo dentro de ella. Y esto confirma la hipótesis de que el objetivo de Heidegger es mostrar que existe una *prâxis* auténticamente tal (no reductible ni a *kínesis* ni a *enérgeia*) que da cabida dentro de sí a la temporalidad. Ésta sería la *prâxis* humana. Por ello, el aspirante a la plaza de Marburgo consideró inesquivable mostrar cómo en la *phrónesis* se constituye el *kairós* e insistió en que «a la *phrónesis* le pertenece el tiempo»[26].

Estas breves precisiones han querido perfilar la índole específica de la *Grundbewegtheit* de la vida humana frente a *enérgeia* y *kínesis*. No obstante, para acabar de dibujarla es preciso, además, definir la *prâxis* con relación a la *poíesis*.

24. Cf. Volpi, 1994a, 357.
25. Cf. Gadamer, 1989, 234.
26. «Zur *phrónesis* gehört *chrónos*» (Heidegger, 1993b, GA 19, 141).

### 3.2.2. *Prâxis* y *poíesis*

La necesidad de definición a la que se acaba de aludir se presenta como una tarea algo compleja que reclama, cuando menos, una cierta cautela. La razón estriba en que lo que se puede llamar la *prâxis* heideggeriana no cubre el mismo espectro que la aristotélica, en el sentido de que en el pensamiento de Aristóteles *poíesis* y *prâxis* se excluyen mutuamente[27] pero en el de Heidegger parece que no es así.

Es cierto que Aristóteles atiende a la posibilidad de que la *poíesis* se encuentre subordinada a la *prâxis*; de que la *prâxis*, como ha recordado Taminiaux, gobierne la *poíesis*[28]. Sin embargo, hay razones suficientes para creer que la vinculación de la *poíesis* con la auténtica existencia humana es mucho más radical en Heidegger que en el Estagirita.

También es cierto que, como ha señalado el mismo autor y se ha subrayado aquí, el autor del *Informe Natorp* opone el *oú eneka* (*Worumwillen*) al *prós ti* (*Wozu*) para sentar la diferencia entre las acciones que tienen el fin en sí mismas y aquéllas cuyo fin no está en sí mismas y, por tanto, para destacar la diferencia entre *prâxis* y *poíesis* por lo que respecta al fin. Una diferenciación que mantendrá en *Ser y tiempo* y que habla a favor de la tesis según la cual en esa obra se realiza una transposición de la *prâxis* aristotélica[29]. Resulta además verosímil que se pueda entender que la *prâxis* se superpone con la existencia auténtica y la *poíesis* con la inauténtica. Es más, cabría pensar, con el autor citado, que la diferenciación entre autenticidad e inautenticidad se establece precisamente mediante la reapropiación específica de dicha distinción[30].

Apoyándose en las explicaciones proporcionadas por Heidegger en su curso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Taminiaux ha sostenido a este respecto que, según la interpretación heideggeriana, la *poíesis* se correspondería con la forma impropia de ser del *Dasein*, con su forma cotidiana de ser en la que es absorbido por su mundo. Se trata del mundo del trabajo, *Weltwerk*. El *Dasein* existe

27. «Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción [...]; de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción» (*Ética a Nicómaco*, 1140a 1-6).

28. Cf. Taminiaux, 1989c, 118.

29. Cf. *Ibid.*, 165, 167-168.

30. Cf. *Ibid.*, 110-112.

en él de modo impropio porque su preocupación no es nunca él mismo sino los entes que son disponibles (*Zuhanden*), lo que a su vez conduce a la primacía de *lo presente* (*Vorhanden*). Por eso el *Dasein* característico de la cotidianidad es el *se* (*man*). Aquí la iluminación a la que se ha aludido en su momento viene de la circunspección práctica (*praktische Umsicht*) que no llegaría hasta el mismo *Dasein*[31].

En correspondencia con la primacía de la *poíesis*, la historia de la ontología habría privilegiado el concepto de ser como *lo presente* (*Vorhanden*), una palabra con la que Heidegger traduce la palabra griega *procheirón* que Aristóteles utiliza para referirse a las cosas que están al alcance de la mano; a aquéllas con las que tenemos una relación inmediata y cotidiana. El Estagirita utiliza ese término al relatar cómo comenzaron a filosofar los primeros hombres explicando que primero se asombraron de lo que estaba al alcance de la mano (*procheirón*).

No obstante, siendo acertada en sus grandes rasgos la interpretación de Taminiaux, hay que recordar que propiedad e impropiedad no son sinónimos de existencia auténtica e inauténtica y que, por lo tanto, no se puede identificar sin residuos *prâxis* con existencia auténtica y *poíesis* con existencia inauténtica. Por otra parte, tampoco resulta acertado intentar explicar unilateralmente el primado de la *presencia* (*Vorhandenheit*) desde el puro ejercicio de actividades poiéticas.

Por lo que respecta a la primera de estas dos cuestiones, la posibilidad de la existencia auténtica o inaútentica no depende tanto del ejercicio de actividades poiéticas cuanto de que, al vivir en su modo cotidiano y, por tanto, desarrollando tales actividades, el *Dasein* tiene la posibilidad de disolverse en el mundo, de caer en él de modo que se pierda a sí mismo. Cuando esto ocurre la vida se oculta a sí misma, lo que se pone singularmente de relieve en el modo en que el *Dasein* se enfrenta con la muerte (IN 11). Pero si esto sucede es debido ante todo a que el *Dasein*, que es en el mundo, sucumbe a la *Verfallenstendenz*.

Por lo que se refiere al primado de lo *presente* (*Zuhanden*) hay que señalar igualmente que el mero desarrollo de una actividad poiética no es tampoco lo decisivo. Lo que en este caso resulta determinante, en último extremo, es que el sentido directivo del ser que se obtenga como fruto de la relación con el mundo entorno sea o bien el del ser del mundo (que es siempre y necesariamente) o bien el

31. Cf. *Ibid.*, 112-113.

propio del *Dasein* (que no es ni siempre ni necesariamente). Al tomarse como directivo el primer sentido es cuando se produce el primado de la teoría y el mundo se entiende desde la perspectiva de la *presencia* (*Anwesenheit*). Naturalmente esto tiene que ver con la producción, pero no de modo que la actividad productiva resulte determinante, por sí misma, para que se desencadene el proceso que acaba conduciendo a una metafísica presencialista.

Lo cierto es que Heidegger no opone *prâxis* y *poíesis* de modo que se excluyan mutuamente. Es decir, de forma que la existencia auténtica exija la ausencia de la *poíesis* y que no sea, por tanto, sino pura *prâxis*. Éste es un asunto que ha de ser correctamente entendido porque, de lo contrario, se tergiversa la hermenéutica heideggeriana respecto a la existencia auténtica e inauténtica. Para interpretarla de forma adecuada se han de tener en cuenta dos cosas. En primer lugar no se puede ignorar que la analítica heideggeriana se pregunta por el *Dasein* partiendo de la cotidianidad y, por tanto, no desde su posibilidad más propia, que es la existencia. En segundo lugar, se ha de tener también en cuenta que el *cuidado* (*Sorge*) comprende tanto la autoreferencia existencial cuanto la relación con el mundo en el que ya es. Esta relación es entendida concretamente como un orientarse en el mundo: como el modo en que la vida fáctica se relaciona con él y que se manifiesta en el *procurar* (*Besorgen*). Un movimiento fundamental de la vida fáctica que tiene una pluralidad de formas de cumplimentación.

Teniendo esto en cuenta resulta ilustrativo recordar que Heidegger ha afirmado en el *Informe Natorp* que la *alétheia* propia de la *phrónesis* desvela el instante de la vida fáctica en el cómo de su relación con ella misma dentro de la vinculación fáctica del *procurar* (*Besorgen*) (IN, 36). Esto último es lo que ahora interesa destacar. Y si esto es así, entonces no se pueden desvincular *prâxis*, cuidado y procurar. Como si el desvelamiento propio de la primera fuera necesariamente impedido por las dos segundas. Es más, dado que el *Dasein* fáctico es ya desde siempre ser en el mundo, esa vinculación fáctica del *procurar* le es constitutiva y no ha de desembarazarse de ella. O dicho más netamente, los movimientos propios del producir forman parte, de modo indisoluble, de la vida humana. Por lo tanto, la *prâxis*, así como la posibilidad de desvelamiento vinculada a ella, ha de incluir e incluye, ya de antemano, la *poíesis*.

En el *Sofista* Heidegger ha entendido el *cuidado* (*Sorge*) como un *orientarse* el *Dasein* en el mundo. Las reflexiones contenidas ahí resultan particularmente clarificadoras para el asunto que nos ocupa

ahora. Allí dice que la *phrónesis* no constituye sino una de las múltiples formas de orientarse en el mundo del *Dasein*. Hay, por ejemplo, un texto sobre la sabiduría en el que se afirma lo siguiente.

> En la medida en que el *orientarse se dirige expresamente a lo aítion* y se transforma simplemente en un comprender verdadero, las mismas formas del orientarse —*téchne*, *epistéme*, *phrónesis*— pueden ser captadas también como *sophía*[32].

Resulta sorprendente que Heidegger incluya entre las formas de orientarse que pueden ser captadas como sabiduría a la prudencia. Es cierto que (como se ha señalado en otro lugar) lo hace en un contexto en el que está intentando explicar por qué Aristóteles, en diálogo con Platón, sostiene que la prudencia es sabiduría. Sea como fuere lo que interesa ahora es destacar lo que se acaba de recoger: que Heidegger entiende que la *phrónesis* no es sino una de las formas de orientarse del *Dasein* humano; una de las posibles formas de desvelamiento. Junto a ellas existen otras que no pueden ser ignoradas ni anuladas. Tal es el caso, por ejemplo, de la *téchne* y de su actividad propia, la *poíesis*.

Lo que hace que una orientación de entre las posibles se perfile como prudencia es que lo que se va a gestionar, a procurar, sea para el uso propio. Así lo afirma Heidegger explícitamente: si «se dirige a un *praktón*, que se va a gestionar para el uso propio, *autô*, *para uno mismo*, ese orientarse es *phrónesis* en sentido amplio, como es propio de los *zôa*»[33]. Y además añade: «que lo descubierto en una orientación tal es la *poíesis* de una *prâxis* o no, no hace al caso»[34].

Es decir, lo determinante para que el orientarse se constituya como prudencia es que lo que se *procura* sea para el uso propio; para uno mismo. Esto es, que la finalidad no quede fuera. En definitiva, que sea *Worumwillen*. Por eso Heidegger sostiene con Aristóteles que existe un orientarse que es *phrónesis* en sentido amplio y que se puede predicar también de los animales. Pero es que, además, hay que subrayar lo que el autor del *Sofista* dice a continuación: no es relevante que lo descubierto en la orientación que es propia de la *phrónesis* sea o no la *poíesis* de una *prâxis*. Lo definitivo es lo que se acaba de decir: que lo procurado sea para sí mismo. Que lo demás resulte secundario confirma que no reclama la radical

32. Heidegger, 1993b, GA 19, 129. Las cursivas son del editor.
33. *Ibid.*, 129.
34. *Ibid.*, 129.

separación entre *prâxis* y *poíesis* a la que nos estamos refiriendo. Es más, parece que el procurar está indiscerniblemente unido a la *prâxis*; que toda *prâxis* conlleva un procurar y que éste es de algún modo transitivo.

Todo esto contribuye a aclarar la afirmación heideggeriana según la cual existe una pluralidad de formas de cumplimentación del *procurar*. Por el momento las podemos dividir en dos: aquéllas en las que lo procurado es para uno mismo y aquéllas en que no lo es. Esto es lo que marca la diferencia entre *poíesis* y *prâxis*. No el que se dé o no la relación *del procurar* que, por cierto, es siempre una relación con el mundo puesto que el *Dasein* es ser en el mundo. También en la posibilidad de la existencia auténtica. Por eso Heidegger describe lo *prâkton*, que es el objeto de la *phrónesis*, como el *hacia qué de un procurar* (*Worauf eines Besorgens*) (IN, 36); y afirma, además, como se ha recordado pocas líneas atrás, que la *phrónesis* «proporciona al ente en el carácter de lo que se ha de procurar» (IN 36).

Todas las precisiones que se han hecho hasta ahora quieren poner de manifiesto la particular vinculación que se da en el pensamiento de Martin Heidegger entre *prâxis* y *poíesis*. Hasta este momento nos hemos limitado a lo dicho en el *Informe Natorp* y en el *Sofista*. No obstante, y teniendo en cuenta que en el manuscrito de 1922 su autor no había desarrollado de modo definitivo las categorías de *Sorge* y *Besorgen*, puede resultar útil atender a otros cursos pertenecientes a los años inmediatamente posteriores. Como se verá, lo dicho en ellos no modifica de manera sustancial la interpretación que se ha sostenido hasta ahora.

En el curso de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger afirma explícitamente que el modo auténtico del ser en el mundo es el *cuidar* (*Sorgen*) en el sentido de producir, realizar, tomar posesión de, impedir, evitar una pérdida, etc.[35]. De modo que el auténtico ser en el mundo supone una relación poiética con él. Más adelante, en el semestre *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger dice que todo *manejo* y, en general, toda forma de relación con las cosas del mundo entorno es un *trato que procura* (*besorgenden Umgang*). Y, continúa explicando, en el lenguaje cotidiano *procurar* (*Besorgen*) significa realizar algo, terminar algo y también conseguir algo para uno mismo. Contiene, además, el sentido de preocupación. Pues bien, el sentido filosófico que el autor de *Ser y*

35. Cf. Heidegger, 1988, GA 63, 102.

*tiempo* atribuye al *procurar* (*Besorgen*) incluiría todos esos significados que están mezclados entre sí. Significados que, para lo que nos interesa, muestran bien a las claras su carácter.

En ese mismo curso de 1925, y para mostrar el sentido fundamental del *Besorgen*, Heidegger acude a un ejemplo con el que quiere plasmar la relación práctica (en sentido amplio) del *Dasein* con el mundo entorno. Se trata del profesor que utiliza la tiza para escribir en la pizarra y así lograr que su explicación resulte más clara, más accesible, etc. Es cierto, aclara Heidegger, que el profesor se procura (*besorgt*) la tiza en el sentido más elemental de término, pero también lo es que su acción se enmarca dentro de un contexto de comportamiento que precede y envuelve al puro usar la tiza o hacerse con ella. En ese contexto el profesor cumple su tarea y ésta constituye una posibilidad de ser de su mismo y propio *Dasein*. Es más, esa posibilidad es su mismo *Dasein*[36]. Esto es, el *procurar* una cosa del mundo entorno se sitúa de lleno en el ámbito del ser auténtico con relación al mundo.

Ya se ha dicho: puesto que *el Dasein* es en el mundo y su ser en el mundo es tan originario como el *cuidado* (*Sorge*), a su misma estructura le pertenece de igual modo el *procurar* (*Besorgen*). Es decir, a la relación práxica del *Dasein* pertenece también esencialmente la relación poiética. Además, y en este mismo orden de cuestiones, Heidegger añade que el *Dasein* es *con otros* de modo que a esa misma estructura de la *Sorge* pertenece también la *solicitud* (*Fürsorgen*). En resumidas cuentas, el modo fundamental de ser del *Dasein* es que en su ser le va su mismo ser. Un modo de ser que es concebido como *Sorge* y que es tan originario como el *procurar* (porque el *Dasein* es esencialmente ser en el mundo) y como la *solicitud* (porque el *Dasein* es de forma igualmente originaria con otros)[37].

Después de todo lo dicho hasta ahora Martin Heidegger puede concluir que el *cuidado* comprende dentro de sí una pluralidad de fenómenos. Puesto que en el *Dasein* el *ser en el mundo*, *el ser con otros* y el *ser respecto de sí mismo* (*zu sich, um sich selbst*) son igualmente constitutivos, el sentido de ser de esos comportamientos es también constitutivo del mismo modo. Por tanto *Sorge*, *Besorgen* y *Fürsorge* son igualmente originarios y constituyen entre sí, además, una unidad. Unidad que (recordando críticamente la idea kantiana de yo trascendental) es un modo de ser del *Dasein*.

36. Cf. Heidegger, 1976a, GA 21, 217-220.
37. Cf. *Ibid.*, 221-225.

A Heidegger le interesa llamar la atención sobre la importancia de captar la unidad de todos estos fenómenos; una unidad que de ningún modo puede asemejarse a la de un polo de todas las representaciones, a un cierto yo trascendental o *cogito*[38]. Por eso en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* su autor quiere otorgar un único nombre a ese fenómeno unitario y plural que es el *cuidado*. Ese nombre es, *cuidado solícito que procura* (*Besorgend-Fürsorgende Sorge*). Hay que señalar además, puesto que resulta relevante para el objetivo que nos hemos propuesto, que Heidegger insiste explícitamente en que en ese procurar y en esa solicitud lo que está en juego es el mismo ser que ejerce el cuidado[39]. Algo que no deja lugar a dudas: lo que está en juego es el mismo y propio *Dasein*.

Todo esto basta para mostrar la indisociable unidad existente entre *prâxis* y *poíesis*. La primera tiene que ver con la preocupación del *Dasein* por su propia existencia; la segunda, con la vinculación efectiva de ese mismo *Dasein* con el mundo en el que ya es. Que la *prâxis* tiene que ver con el *Dasein* propio es algo que (como ya se ha visto en el capítulo dedicado a sus interpretaciones de la *Ética a Nicómaco*) Heidegger defiende explícitamente. Allí recordábamos que lo que la prudencia custodia en la verdad es la vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma; en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma. De este modo, lo custodiado por la prudencia es el *hacia qué del trato* de la vida humana consigo misma y el *cómo* de ese trato en su propio ser. Un *trato* que, como ya se ha dicho, no es sino la *prâxis*, «el actuar sobre sí mismo en el *cómo* de la relación no productiva sino siempre, precisamente, de la relación propia de la acción» (IN 35).

Pero, como también se ha querido mostrar, la decisiva disposición de la vida fáctica al trato consigo misma se da dentro de una vinculación fáctica del procurar con el mundo que sale al encuentro (IN 36). Por eso Heidegger ha dicho también que lo *praktón* es algo que se ha de hacer, que se ha de procurar, y que existe, únicamente, como el *hacia qué* de la actividad humana que procura (*besorgen*). Lo que esto significa es que, aunque *poíesis* y *prâxis* se puedan y se deban distinguir, no se pueden encontrar disociadas en el *Dasein* que es en el mundo.

En la primera parte del *Informe Natorp* su autor había afirmado que el sentido fundamental de la dinámica de la vida fáctica es el cui-

38. Cf. *Ibid.*, 226-227.
39. *Ibid.*, 225-226.

dado, y había especificado que se trata de «el cuidado del salir adelante, de la profesión, del placer, del no-ser-molestado, del no perecer, del estar-familiarizado-con, del saber-acerca-de, del asegurar la vida en sus intenciones últimas» (IN 6-7). Había dicho además y a renglón seguido que «la movilidad del procurar muestra una pluralidad de formas de la realización y del estar referido al con qué del trato: el trabajar en, el dejar listo, el producir desde, el asegurar mediante, el hacer uso de, el utilizar para, [...]» (IN 6-7). Así pues, tomados en su especificidad, tanto el cuidado cuanto el procurar muestran en todas estas manifestaciones su vinculación con la *poíesis*; más aún, ponen de relieve que el *Dasein* fáctico es así en el mundo.

En definitiva, que el objeto de la *prâxis* sea el mismo *Dasein* no significa que éste haya de abandonar su relación productiva con el mundo entorno para habérselas consigo mismo o, dicho negativamente, para no perderse en el mundo. Esto confirma lo que ya se había dicho: lo que determina la autenticidad o inautenticidad del *Dasein* es que, siempre desde esa estructura práxico-poiética que le constituye, se pierda o no en el mundo; que su vida se resuelva o bien en lo impersonal o bien en la existencia como su posibilidad más propia.

Algo que sucede por la tendencia a la caída (IN 8). Una tendencia fundamental, arraigada en la misma vida, que lleva al *Dasein* a abandonarse en el mundo y a desaparecer en él, a dejarse poseer por él. Porque el cuidado se dirige intencionalmente al mundo, existe la posibilidad de que se acabe perdiendo en él. En cualquier caso no se puede olvidar que esta tendencia es constitutiva de la facticidad; que es siguiendo su tendencia a la caída como la vida se hace cada vez más y más extraña a sí misma (IN 11). Ahora bien, el movimiento contrario, que es *preocupación* (*Bekümmerung*) por la propia vida, es el modo en que se realiza el ser auténtico de la vida. Ese ser propio que es accesible para sí mismo en la vida fáctica es lo que Heidegger describe como existencia (IN 13). Una existencia que, consecuentemente, no se identifica con la vida fáctica.

Para evitar malos entendidos Heidegger advierte que el movimiento contrario (*Gegenbewegung*) a la tendencia a la caída no debe ser caracterizado como huída del mundo. Esto significaría que la vida no se habría tomado en su carácter existencial y que lo que se pretendería no sería otra cosa que crear un nuevo mundo de *seguridades*. Tampoco se puede entender que la preocupación de la vida por su existencia se realice por el camino de la reflexión solipsista (IN 14) o, lo que es lo mismo, por el abandono de toda relación

efectiva, práctica en el sentido de poiética, con el mundo. Por el contrario, la preocupación que la vida fáctica experimenta por su existencia «sólo es tal [entendida] como el movimiento contrario al de la tendencia a la caída de la vida; esto es, se da precisamente en su dinámica concreta del trato y del procurar» (IN 14).

Dicho de otro modo, la existencia auténtica ni reclama ni se funda sobre un supuesto abandono de la *poíesis* de modo que el *Dasein* sólo se ocupara con la *prâxis* por ser aquel tipo de actividad exclusivamente específico del *Dasein*. Algo que, es preciso observarlo, reconduciría la posición heideggeriana al criticado terreno de Aristóteles.

Estas últimas reflexiones se han encaminado a definir la concepción heideggeriana de la *prâxis* y su relación y diferencia con la *poíesis*. En definitiva, con el mismo propósito con el que anteriormente se ha querido perfilar la índole específica de la actividad fundamental de la vida humana frente a *enérgeia* y *kínesis*. Pues bien, dicha actividad queda definida como una peculiar *prâxis*, puesto que a ella pertenece la temporalidad, en la que el *Dasein* actúa sobre sí mismo manteniendo una relación no productiva respecto de sí. No obstante, al ser en el mundo se mantiene en la relación propia del cuidado y del procurar con ese mundo entorno. Lo decisivo es que se ocupe de su mismo ser de modo que logre la posibilidad que constituye la existencia para la vida fáctica.

Ya en la primera parte del *Informe Natorp*, dedicada a la indicación de la situación hermenéutica, Heidegger se ha referido a la existencia como posibilidad de la facticidad. En la segunda, que gira entorno a las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, se centra en la prudencia para descubrir que ella desvela la vida en su específico carácter de ser. Esto es, para descubrir en la prudencia la condición de posibilidad de la existencia auténtica. Algo que, es necesario decirlo ahora, pone de relieve la profunda unidad de la problemática planteada por Heidegger en su manuscrito de 1922.

Pero, como es bien sabido, el objetivo último de todos los esfuerzos heideggerianos no es nunca el mismo *Dasein* sino el ser y su sentido. Lo que muestra el *Informe Natorp* es hasta qué punto la comprensión de ambos se implica mutuamente. Entre las formas de orientarse en el mundo de las que el *Dasein* dispone, técnica, ciencia y sabiduría no constituyen sino los diferentes grados de la relación productiva con el mundo entorno. La prudencia, por fuerza, había de quedar desvinculada de ellas puesto que lo que establece

precisamente es una relación de tipo no productivo con el propio *Dasein*.

Ya ha quedado claro que no se trata de *aislarla* de las restantes formas que tiene el *Dasein* de orientarse en el mundo porque reclame su anulación. De lo que se trata es, más bien, de que el *Dasein* se ocupe de su propio ser de modo que sea posible aquella experiencia fundamental que faltó en los comienzos del pensamiento occidental. Se trata, en definitiva, de lograr una experiencia originaria de la vida fáctica. Cuando ésta falta es porque el *Dasein* ha sucumbido al mundo y se ha producido aquella radicalización ontológica de la idea de movimiento de la que nos hemos ocupado.

En efecto, lo que constituye el problema de la metafísica occidental no es el movimiento del producir sino su radicalización. Dejando de lado el desvelamiento propio de la prudencia, Aristóteles encuentra en el que es característico de la sabiduría la más alta posibilidad del hombre. Es esta radicalización lo que, a juicio de Heidegger, ha marcado el destino de la filosofía occidental y lo que, como se ha apuntado al principio, reclama su destrucción y reapropiación originarias.

## Anexo

# ESTADO ACTUAL DE LAS PUBLICACIONES DE HEIDEGGER ANTERIORES A 1927[1]

### 1. *Lecciones, conferencias y escritos de Heidegger publicados actualmente*

Heidegger, M., 1983, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Desde la experiencia del pensar), [1910-1976], GA 13, Klostermann, Frankfurt a. M., Herrmann Heidegger (ed.)[2].

Heidegger, M., 2000, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Discursos y otros testimonios del camino de una vida), [1910-1976], GA 16, Herrmann Heidegger (ed.).

Heidegger, M., 1978, *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), [1912-1916], GA 1, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Esta publicación contiene las tesis de doctorado y habilitación de Martin Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psicologismus* (La doctrina del juicio en el Psicologismo) *y Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scoto* (La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto).

Heidegger, M., 1976, *Wegmarken*[3], [1919-1961], GA 9, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Traducción española: Heidegger, M., 2000, *Hitos*, Alianza, Madrid, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, M., 1987, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Para la definición de filosofía), [1919], GA 56-57, Bernd Heimbüchel (ed.). Comprende: 1) «Die Idee der Philosophie und das Weltanschuunsproblem» (La idea de la filosofía y el problema de las concepciones del mundo), [Semes-

1. En este Anexo el criterio cronológico seguido es el de las obras, cursos y conferencias de Martin Heidegger y no el de las fechas de publicación.

2. La *Gesamtausgabe* corre a cargo de la editorial Klostermann, en Frankfurt am Main. De ahora en adelante la abreviatura GA servirá para indicar que se trata de una publicación perteneciente a dicha edición; a continuación se señalará el número del volumen de que se trate.

3. Cuando hay una traducción española no es preciso poner la traducción del título entre paréntesis, como se hace en los casos en que ésta no existe.

tre de emergencia de guerra de 1919]. 2) «Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie» (Fenomenología y filosofía transcendental de los valores), [SS 1919]. 3) «Über das Wesen der Universität und des akademischen Stidiums» (Acerca de la esencia de la universidad y de los estudios académicos), [SS 1919, Anexo].

Heidegger, M., 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Problemas fundamentales de la fenomenología), [WS 1919-1920], GA 58, Hans Helmuth Gander (ed.).

Heidegger, M., 1973, «Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*», [1919-1921], en Heidegger, 1976, pp. 1-44. También en Saner, H. (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, Piper, pp. 70-100. Traducción española: Heidegger, M., 2000, «Anotaciones a la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers (1919-1921)», pp. 15-47.

Heidegger, M., 1993, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de los conceptos), [SS 1920], GA 59, Claudius Strube (ed.).

Heidegger, M., 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Fenomenología de la vida religiosa), [GA 60]. Contiene: 1) «Einleitung in der Phänomenologie der Religion» (Introducción a la fenomenología de la religión), [WS 1920-1921], Mattias Jung y Thomas Regehly (eds.). 2) «Augustinus und der Neoplatonismus» (Agustín y el neoplatonismo), [SS 1921], Mattias Jung y Thomas Regehly (eds.). 3) «Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik» (Los fundamentos filosóficos de la mística medieval). [Texto reelaborado de una lección que no tuvo lugar], Claudius Strube (ed.). Traducción española (de dos de los tres cursos): Heidegger, M., 1997, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, trad. Jacobo Muñoz.

Heidegger, M., 1985, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica), [WS 1921-1922], GA 61, Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns (eds.).

Heidegger, M., 1989, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica), [1922] *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 6, pp. 228-74, Hans-Ulrich Lessing (ed.). Traducción española: Heidegger, M., 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, trad. y ed. de Jesús Adrián Escudero. Traducción inglesa: Heidegger, M., 1992, «Phenomenological Interpretations with respect to Aristotle (Indication of the hermeneutical situation)»: *Man and World*, n.º 25, pp. 355-93, trad. M. Baur. Traducción francesa: Heidegger, M., 1992, «Interprétations phénoménologiques sur Aristote», Trans-Europ-Repr., Paris, trad. J. F. Courtine.

Heidegger, M., 1988, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, [SS 1923], GA 63, Käte Bröcker-Oltmanns (ed.). Traducción española: Heidegger, M., 1999, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, trad. y glosario de Jaime Aspiunza.
Heidegger, M., 1994, *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Introducción a la investigación fenomenológica), [WS 1923-1924], GA 17, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.).
Heidegger, M., *Gundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica), [SS 1924], GA 18, Mark Michalski (ed.).
Heidegger, M., «Der Begriff der Zeit», [VII, 1924], Tübingen, Niemeyer, 1989, Hartmut Tietjen (ed.). Conferencias pronunciadas ante la Sociedad de Teólogos de Marburgo; todavía han sido publicadas en la GA; la edición corre a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann y constituirá el vol. 64. Traducción española: Heidegger, M., 1999, [2]2000, *El concepto del tiempo*, Trotta, Madrid, prólogo, nota sobre la edición, trad. y notas de Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero. Traducción inglesa: Heidegger, M., 1992, «The Concept of Time», Mass., Blackwell, Oxford / Cambridge, trad. William McNeill.
Heidegger, M., 1993, *Platon: Sophistes* (Platón: el *Sofista*), [WS 1924-1925], GA 19, Ingeborg Schüßler (ed.).
Heidegger, M., 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffes* (Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo), [SS 1925], GA 20, Petra Jaeger (ed.). Traducción inglesa: Heidegger, M., 1985, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Indiana University Press Bloomington, trad. Theodor Kisiel.
Heidegger, M., 1992-1993, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» (El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha actual por una concepción del mundo histórica), [16.IV.1925 - 21.IV.1925]: *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 8, pp. 143-80, F., Rodi (ed.), nota final de Walter Bröcker. (10 conferencias pronunciadas en Kassel).
Heidegger, M., 1976, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lógica. La pregunta por la verdad), [WS 1925-1926], GA 21, Walter Biemel (ed.).
Heidegger, M., 1993, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Conceptos fundamentales de filosofía antigua), [SS 1926], GA 22, Franz-Karl Blust (ed.).
Heidegger, M., [17]1993, *Sein und Zeit*, [1927], Max Niemayer Verlag, Tübingen. Desde 1977 editado también en la GA 2, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Traducciones españolas: Heidegger, M., 1951, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. José Gaos; Heidegger, M., 1997, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. (Traducción realizada con acuerdo de la Max Niemeyer Verlag, pero con los derechos exclusivos reservados para Chile). Traducciones inglesas: Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, Harper and Row, New Jork, trad. John Macquarrie y Edward Robinson; Heidegger, M., 1996, *Being and Time*,

SUNY series in contemporary continental philosophy, Albany State University of New York, New York Press, trad. Stambagh, J.
Heidegger, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, [SS 1927], GA 24, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Traducción española: Heidegger, M., 2000, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, trad., prólogo y glosario de Juan José García Norro.
Heidegger, M., 1997, *Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft (Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant), [WS 1927-1928], GA 25, Ingtraud Görland (ed.).
Heidegger, M., 1995, «Über das Prinzip *Zu den Sachen selbst*» (Acerca del principio *A las cosas mismas*), [del legado]: *Heidegger Studies*, n.º 11, pp. 5-8, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.).
Heidegger, M., 1996, «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo), [extracto de las notas de Brech], *Heidegger Studies*, n.º 12, pp. 9-14, Claudius Strube (ed.).

2. *Lecciones, seminarios y conferencias todavía no publicados*

Heidegger, M., «Frage und Urteil» (Pregunta y Juicio), [10.VII.1915]. Conferencia pronunciada en el Seminario Rickert, GA 80[4].
Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Interpretación fenomenológica de textos escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica), [SS 1922], GA 62, Günther Neumann (ed.).
Heidegger, M., conferencia, «Wahrsein und *Dasein*. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Z» (Ser verdadero y *Dasein*. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* Z), [WS 1923-1924], conferencia pronunciada en la *Sociedad Kant* de Colonia, GA 80.
Heidegger, M., *Kasseler Vorträge* (Conferencias de Kassel), [1925], GA 80.
Heidegger, M., «Begriff und Entwicklung der Phänomenologischen Forschung» (Concepto y desarrollo de la investigación fenomenológica), [4.XII.1926], GA 80. Conferencia en la asociación científico-cultural de mujeres de Marburgo.
Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant), [WS 1926-1927], GA 23, Helmuth Vetter (ed.).

3. *Correspondencia*

Martin Heidegger, Karl Jaspers, 1992, *Briefwechsel: 1920-1963*, Klostermann, Frankfurt am Main, Walter Biemel y Hans Saner (eds.).

4. El volumen 80 de la GA reunirá una serie de conferencias pronunciadas por Heidegger. El folleto con el plan de las publicaciones editado por Klostermann proporciona una relación no exhaustiva que abarca el periodo de tiempo comprendido entre 1915 y 1967.

Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, 1990, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbacher Schriften, nº 33, Marbach am Neckar, Joachim W. Stork (ed.). Traducción francesa (de los dos volúmenes anteriores): *1996. Correspondance avec Karl Jaspers, 1920-1963*. Suivi de *Correpondance avec Elisabeth Blochmann,* 1918-1969, Gallimard, Paris, trad. Grimbert, C.-N. y David, P.

Hannah Arendt, Martin Heidegger, *1998*, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, Ursula Lutz (ed.). Traducción española: 2000, Hannah Arendt y Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona, trad. Adan Kovacsics.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. *Fuentes*

Aristóteles, *Aristotelis Opera* ex recensione I Bekkeri, 5 vols., Berlin, 1831-70. Además: *The Works of Aristotle*, W. D. Ross (ed.), translated into English (trad. de Oxford), 12 vols., Oxford, 1910-1952.
Aristóteles, 1970, *Metafísica*, Gredos, Madrid, ed. trilingüe, trad. y notas, Valentín García Yebra.
Aristóteles, 1978, *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, trad., introducción y notas, Tomás Calvo Martínez.
Aristóteles, 1988, *Tratados de Lógica*, 2 vols., Gredos, Madrid, trad., introducción y notas, Miguel Candel Sanmartín.
Aristóteles, 1989, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, ed. bilingüe, trad. María Araujo y Julián Marías, introducción y notas, Julián Marías.
Aristóteles, 1994, *Metafísica*, Gredos, Madrid, trad., introducción y notas, Tomás Calvo Martínez.
Aristóteles, 1995, *Física*, Gredos, Madrid, trad., introducción y notas, Guillermo R. de Echandía.
Aristóteles, 1996, *Física*, CSIC, Madrid, ed. bilingüe y trad. José Luis Calvo Martínez.
Aristóteles, 1998, *Nikomachische Ethik VI*, Klostermann, Frankfurt am Main, ed. bilingüe, trad., introducción y epílogo, Hans-Georg Gadamer.
Heidegger, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24[1].
Heidegger, M., 1976a, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21.
Heidegger, M., 1976b, *Wegmarken*, GA 9.

1. Puesto que en el Anexo ya se han incluido todos los datos relativos a las publicaciones de Heidegger, incluidas las traducciones, en esta relación bibliográfica sólo se consignan los imprescindibles.

Heidegger, M., 1977, *Sein und Zeit*, GA 2.
Heidegger, M., 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffes*, GA 20.
Heidegger, M., 1981, *Aristoteles. Metaphysik IX. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33.
Heidegger, M., 1985, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 61.
Heidegger, M., 1987, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57.
Heidegger, M., 1988, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63.
Heidegger, M., 1989, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation»: *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 6, pp. 228-274.
Heidegger, M., 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58.
Heidegger, M., [17]1993a, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen.
Heidegger, M., 1993b, *Platon: Sophistes*, GA 19.
Heidegger, M., 1993c, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59.
Heidegger, M., 1993d, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22.
Heidegger, M., 1994, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 17.
Heidegger, M., 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60.

2. *Literatura secundaria*

Aranguren, J. L. L. (ed.), 1991, *Heidegger. La voz en tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
Aubenque, P., (ed.), 1991, *Études sur le* Sophiste *de Platón*, Bibliopolis, Napoli.
Berciano, M., 1990a, *La crítica de Heidegger al pensar occidental,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
Berciano, M., 1990b, «Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo*»: *Thémata*, n.º 7, pp. 13-50.
Berciano, M., 1991a, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo.
Berciano, M., 1991b, «*Sinn, Wahrheit, Ort*: Tres etapas en el pensamiento de Heidegger»: *Anuario Filosófico*, n.º 1 / vol. 24, pp. 9-48.
Berciano, M., 1992, «¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?»: *Themata*, n.º 10, pp. 435-50.
Bianco, F. (ed.), 1992, *Heidegger in Discussione*, Franco Angeli, Milano.
Biemel, W. y Herrmann, F. W., von (eds)., 1989, *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Klostermann, Frankfurt am Main.
Börsig-Hover, L. (ed.), 1989, *Unterwegs zur Heimat, Martin Heidegger zum 100. Geburtstag,* Börsig Verlag, Fridingen a. D.
Boutot, A., 1991, «L'interprétation heideggerienne du *Sophiste* de Platon», en Aubenque, P. (ed.), 1991, pp. 535-559.
Brage, R., 1991, «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego.

Notas sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura de Aristóteles»: *Revista de Filosofía* (Madrid), n.º 6 / vol. 4, pp. 401-27, trad. Rafael Gérez Kraemer. [Original en: Jean-Luc Marion y Guy Planty-Bonjuor (eds.), 1984, *Phénoménologie et Métaphysique*, PUF, Paris, pp. 247-73].

Brogan, W., 1994, «The place of Aristotle in the development of Heidegger's phenomenology», en Kisiel, Th. y van Buren, J. (eds.), 1994, pp. 213-227.

Cassin, B. (ed.), 1992, *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris.

Courtine, J. F., 1990, *Heidegger et la phénoménologie*, J. Vrin, Paris.

Courtine, J. F. (ed.), 1996, *Heidegger. 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, Nov. 1994), J. Vrin, Paris.

Dallery, A. B. y Scott, Ch. E. con Roberts, P. H. (eds.), 1990, *Crises in continental philosophy*, Albany State Univesity of New York, New York Press.

Destrée, P., 1989, «Une mise à l'épreuve d'Aristote à partir de Heidegger»: *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 87, pp. 629-639.

Doz, A., 1990, «Heidegger, Aristote et le thème de la vérité»: *Revue de Philosophie Ancienne* (Bruselas), n.º 1 / vol. 8, pp. 75-96.

Faber, B., Margreiter, R. y Leidlmair, K. (eds.), 1991, *Heidegger: Technik, Ethik, Politik*, Könighausen und Neuman, Würzburg.

Fehér, I. M., 1997, «Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadamers Kritik des Problemsbegriffes»: *Heidegger Studies*, n.º 13, pp. 48-68.

Figal, G., 1988, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main.

Figal, G., 1991, «Philologische Lektüre und philosophische Rekonstruktion. Griechische Philosophie im Schatten Heideggers»: *Philosophische Rundschau*, n.º 3 / vol. 38, pp. 201-208.

Figal, G., 1992a, «Die Gegenwart der Geschichtlichkeit. Neuere Arbeiten heideggerschen Philosophie»: *Philosophische Rundschau*, n.º 4 / vol. 39, pp. 293-303.

Figal, G., 1992b, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg.

Figal, G., 1996, *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960. [Trad. española: 1977, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito].

Gadamer, H.-G., 1986-1987, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge»: *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 4, pp. 14-26.

Gadamer, H.-G., 1989, «Heideggers *theologische* Jugendschrift»: *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 6, pp. 229-234.

García Gainza, J., 1997, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-27)*, Newbook, Mutilva Baja.

Gethmann, C. F., 1986-87, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung von Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*»: *Dilthey-Jahrbuch,* n.º 4, pp. 29-53.

Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O., (eds.), 1988, *Heidegger und die praktische Philosophie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Graeser, A., 1993, «Das hermeneutische *Als*. Heidegger über Verstehen und Auslegung»: *Zeitschrift für philosophische Forschung,* n.º 4 / vol. 47, pp. 559-572.

Grondin, J., 1989, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en Pöggeler, O. y Papenfuss, D. (eds.), 1989, pp. 163-178.

Helting, H., 1997, «*Alétheia*-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der *alétheia*-Auslegung bei Heidegger»: *Heidegger Studies,* n.º 13, pp. 93-107.

Herrmann, F. W. von, 1992, «Hermeneutic phenomenology in thinking the history of being», en Macann, Ch. (ed.), 1992, pp. 310-329, trad. P. Emad.

Herrmann, F. W. von, 1995, «Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl»: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), n.ºs 27-28 / vol. 14, pp. 163-179, trad. L. R. Rabanaque. [También: 1996, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* n.º 13, pp. 39-55].

Herrmann, F. W. von, 1991, Grundprobleme der Phänomenologie. *Zur «Zweiten Hälfe» von* Sein und Zeit, Klostermann, Frankfurt am Main. [Trad. española: 1997, *La «segunda mitad» de* Ser y tiempo. *Sobre* Los problemas fundamentales de la fenomenología. Seguido de *Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl,* Trotta, Madrid, trad. Irene Borges-Duarte].

Hogemann, F., 1986-1987, «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919-20 und dem Sommersemester 1920»: *Dilthey- Jahrbuch,* n.º 4, pp. 54-71.

Hogemann, F., 1988, «Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte», en VV.AA., *Los confines de la modernidad,* 1988, pp. 147- 202.

Hosokawa, R., 1987, «*Sein und Zeit* als *Wiederholung* der aristotelischen Seinsfrage»: *Philosophisches Jahrbuch,* n.º 2, pp. 362-371.

Imdahl, G., 1994, «*Formal Anzeige* bei Heidegger»: *Archiv für Begriffsgeschichte,* n.º 37, pp. 306-332.

Jamme, Ch., 1986-87, «Heideggers Frühe Begründung der Hermeneutik»: *Dilthey-Jahrbuch,* n.º 4, pp. 72-89.

Jamme, Ch. y Pöggeler, O. (eds.), 1989, *Phänomenologie im Widerstreit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Kisiel, Th., 1986-1987, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizitat" im Frühwerk Heideggers»: *Dilthey-Jahrbuch,* pp. 92-119.

Kisiel, Th., 1992a, «The Genesis of *Being and Time*»: *Man and World,* n.º 1 / vol. 25, pp. 21-37.

Kisiel, Th., 1992b, «Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch in die hermeneutische Phänomenologie»: *Philosophisches Jahrbuch,* n.º 1 / vol. 99, pp. 105-122.

Kisiel, Th., 1992-93, «A philosophical postscript. On the genesis of *Sein und Zeit*»: *Dilthey-Jahrbuch*, n.º 8, pp. 226-232.

Kisiel, Th., 1993, *The Genesis of* Being and Time, CA Press, Berkeley / Los Angeles / London.

Kisiel, Th. y van Buren, J. (eds.), 1994, *Reading Heidegger from the start*, Albany State University of New York, New York Press.

Kisiel, Th., 1996, «L'indication formelle de la facticité. Sa genèse et sa transformation», en Courtine, J. F. (ed.), 1996, pp. 205-19, trad. F. Dastur.

Kontos, P., 1997, «L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger»: *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 1 / vol. 95, pp. 130-134.

Krell, D. F., 1976, «Being and truth, Being and time»: *Research in Phenomenology*, n.º 6, pp. 151-166.

Krell, D. F., 1994, «The *factical life* of *Dasein*: from the early Freiburg courses to *Being and time*», en Kisiel, Th. y van Buren, J. (eds.), 1994, pp. 361-379.

Langsdorf, L. *et al.* (eds.), 1996, *Phenomenology, interpretation, and community* (Selected studies in phenomenology and existential philosophy, 19), Albany State University of New York, New York Press.

Leyte Coello, A., 1995, *Ensaios sobre Heidegger,* Galaxia, Vigo.

Macann, Ch. (ed.), 1992, *Martin Heidegger. Critical assessments*, Routledge, London / New York.

Makreel, R. A., 1989, «Heideggers ursrpüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau der geschichtlichen Welt», en Pöggeler, O., y Papenfuss, D. (eds.), 1989, pp. 179-188.

Martínez Marzoa, F., 1990, «Heidegger y la filosofía griega», en Pecellín y Reguera, (eds.), 1990, pp. 227-239.

Masullo, A., 1989, «*Sorge*: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur», en Jamme, Ch. y Pöggeler, O. (eds.), 1989, pp. 234-254.

Meyer, M., 1989, «De Aristote à Heidegger»: *Revue International de Philosophie*, n.º 43, pp. 142-159.

Mörchen, H., 1989, «Heideggers Satz, *"Sein" heißt "An-wesen"*», en *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, 1989, pp. 176-200.

Navarro Cordón , J. M. y Rodríguez García, R. (comps.), 1993, *Heidegger o el final de la Filosofía,* Editorial Complutense, Madrid.

Ott, H., 1993, «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», en Navarro Cordon, J. M. y Rodríguez García, R. (comps.), 1993, pp. 163-174, trad. R. Rodríguez.

Pecellín y Reguera (eds.), 1990, *Wittgenstein-Heidegger*, Diputación de Badajoz, Departamento de Publicaciones, Badajoz.

Pöggeler, O., 1983, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Albert-Broschur Philosophie Verlag, Freiburg Br. / München.

Pöggeler, O. (ed.), 1984, *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, Frankfurt am Main.

Pöggeler, O., 1983, *Der Denkweg Martin Heideggers,* Neske Verlag, Pfullingen. [Trad. española: 1986, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, trad. Félix Duque.
Pöggeler, O., 1986-87, «Heideggers Begegnung mit Dilthey»: *Dilthey-Jahrbuch,* n.º 4, pp. 122-159.
Pöggeler, O., 1989, «Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie»: *Revue International de Philosophie,* n.º 43, pp. 5-32.
Pöggeler, O., y Papenfuss, D. (eds.), 1989, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann, Frankfurt am Main.
Pöggeler, O., 1992, *Neue Wege mit Martin Heidegger*, Albert Verlag, Freiburg Br. / München.
Richter, E. (ed.), 1997, *Die Frage nach der Wahrheit* (Schriftenreihe der Martin Heidegger-Gesellschaft, 4), Klostermann, Frankfurt am Main.
Riedel, M., 1989, «La fondazione originaria dell'hermeneutica fenomenologica»: *Paradigmi*, n.º 20, pp. 299-317.
Rodríguez García, R., 1987, *Heidegger y la crisis de la época moderna,* Cincel, Madrid.
Rodríguez García, R., 1993, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid.
Rodríguez García, R., 1996, «Reflexión y evidencia: aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), n.º 13, pp. 57-74.
Rodríguez García, R., 1997, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid.
Safranski, R., 1997, *Ein Maister aus Deutschland*, Fischer, Frankfurt am Main. [Trad. española: Safranski, R., 1997, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, trad. Raúl Gabás].
Schüssler, I., 1996, «Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Martin Heidegger», en Courtine, J.-F. (ed.), 1996, pp. 91-111.
Segura, C., 1997, «Martin Heidegger, *Ser y tiempo*»: *Nueva Revista,* n.º 53, pp. 131-141.
Segura, C., 1999a, «Informe bibliográfico acerca de Heidegger (1919-1927)»: *Themata*, n.º 21, pp. 279-300.
Segura, C., 1999b, «La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación»: *Concepciones y Narrativas del Yo*, *Themata*, n.º 22, pp. 281-289.
Segura, C., 1999c, «Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (una aproximación)»: *Revista de Filosofía*, n.º 21, pp. 77-112.
Segura, C., 2001, «Martin Heidegger. Informe Bibliográfico. Literatura en castellano: 1995-2000»: *ER. Revista de Filosofía*, número monográfico, pp. 165-186.
Shahan, R. W. y Mohanty, J. N. (eds.), 1984, *Thinking about being: aspects of Heidegger's thought,* University of Oklahoma Press, Oklahoma.
Sheehan, Th., 1988, «*Hermeneia* and *Apóphansis*: the early Heidegger on Aristotle», en Taminiaux, J. (ed.), 1988, pp. 67-78.
Strube, C., 1997, «Die Wahrheit phänomenologisch-ontologischer Aussagen. Ansatz einer Problemexposition», en Richter, E. (ed.), 1997, pp. 149-164.

Taminiaux, J. (ed.), 1988, *Heidegger et l'idée de la Phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrech / Boston / London.

Taminiaux, J., 1989a, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jerôme Millon, Grenoble.

Taminiaux, J., 1989b, «D'une idée de la phénomenologie à l'autre», en Taminiaux, J. (ed.), 1989, pp. 17-87.

Taminiaux, J., 1989c, «La réappropriation de l'*Étique à Nicomaque*: *poíesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en Taminiaux, J. (ed.), 1989, pp. 147-189.

Taminiaux, J., 1989d, «Heidegger et la *praxis*»: *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, n.º 6, pp. 29-54.

Taminiaux, J., 1990a, «On Heidegger's interpretation of the *Nicomachean Ethics*», en *Heidegger. A centenary appraisal*, 1990, pp. 1-12.

Taminiaux, J., 1990b, «Voix et phénomène dans l'ontologie fondamentale de Heidegger»: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n.º 2 / vol. 115, pp. 395-408.

Tzavaras, J., 1989, «Heideggers Unterscheidung zwischen *Zuhandenheit* und *Vorhandenheit*»: *Philosophisches Jahrbuch,* n.º 96, pp. 367-371.

Vattimo, G. (ed.), 1994, *Hermenéutica y racionalidad,* Norma, Bogotá.

Vigo, A. G., 1994, «Verdad, *logos* y *praxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad»: *Razón y Praxis* (Valparaiso), pp. 137-167.

Vigo, A. G., 1996, «Temporalidad y trascendencia: la concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*»: *Acta Philosophica*, n.º 1 / vol. 6, pp. 137-153.

Volpi, F., 1984, «Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles»: *Philosophischer Literaturanzeiger*, n.º 2 / vol. 37, pp. 172-188.

Volpi, F., 1989a, «*Sein und Zeit*. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*»: *Philosophisches Jahrbuch*, n.º 96, pp. 225-240.

Volpi, F., 1989b, «Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik», en Biemel W. y Herrmann, F.W., von (eds.), 1989, pp. 67-91.

Volpi, F., 1992, «*Dasein* as *praxis*. The heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en Macann, Ch. (ed.), 1992, pp. 90-129.

Volpi, F., 1994a, «La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*», en Vattimo, G. (ed.), 1994, pp. 327-283.

Volpi, F., 1994b, «*Being and time*: a "translation" of the *Nicomachean Ethics*?», en Kisiel, Th. y van Buren, J. (eds.), 1994, pp. 195-211.

Volpi, F., 1996, «La question du *logos* dans l'articulation de la faticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote», en Courtine, J.-F. (ed.), 1996, pp. 33-65.

VV.AA., 1988, *Los confines de la modernidad,* Lifusa, Barcelona.

*Heidegger. A centenary appraisal*, 1990, The seventh annual symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, The Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh (Pa.).

*Heidegger et l'idée de la Phénomènologie*, 1988, Kluwer Academic Publishers, Dordrech / Boston / London.
*Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, 1989, Forum für Philosophie Bad- Homburg, Frankfurt am Main.

**Carmen Segura Peraita**

Es profesora de filosofía en el departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del conocimiento) de la Universidad Complutense de Madrid. Autora de numerosos trabajos de investigación, sus líneas principales de estudio tienen que ver con la filosofía griega y el pensamiento contemporáneo y actual. Ha publicado *La dimensión reflexiva de la verdad* y *Hacia la no violencia*, del que ha sido coordinadora junto con Aurora Marquina. Próximamente verá la luz su libro *Los fracasos de la razón*. Ha colaborado, asimismo, como investigadora principal en España, en el libro *La «Metafisica» di Aristotele nel* XX *secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, traducido al inglés con el título *Aristotles's Metaphysics. Annotated Bibliography of the Twentieth-Century Literature*. Ha participado en varios proyectos de investigación, entre ellos *Hermenéutica fenomenológica de la tradición: la interpretación heideggeriana del discurso apofántico* y el proyecto internacional *El método fenomenológico-hermenéutico en* Sein und Zeit: *Una interpretación a partir de la obra temprana de Martin Heidegger*.

ISBN 84 8164 550 8

